

جامعة الإسكندرية
كلية الآداب
قسم الفلسفة

البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي
عند الفارابي والماوردي وابن تيمية
"دراسة تحليلية نقدية في فلسفة السياسة"

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير
في الفلسفة

الباحثة
موزه أحمد راشد العبار

إشراف
الأستاذ الدكتور / علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب — جامعة الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ"

سورة ن - الآية رقم ٣

"وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"

سورة طه - الآية رقم ١١٤

"وَمَا أَوْتَيْتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"

سورة الإسراء - الآية رقم ٨٥

إهداء

تتشرف الباحثة أن تهدي لحرم صاحب السمو
رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة سمو الشيخة فاطمة
بنت مبارك رئيسة الاتحاد النسائي العام ، بالغ الشكر
وعظيم الامتنان على تشجيعها لابنة الإمارات .
حيث كانت وسيظل دعمها لإمرأة الإمارات أحد
لعلامات المضيئة في تاريخ الحركة النسائية لدولة
الإمارات العربية المتحدة ، التي أرسى دعائمها صاحب
لسمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان حفظه الله .

شكر وتقدير

الحمد والشكر لله سبحانه وتعالى على ما وفقني
إليه بمشينته. هذا وتتقدم الباحثة بخالص الشكر
والتقدير والعرفان إلى :

الأستاذ الدكتور / علي عبد المعطي محمد
المشرف على هذا البحث

لما بذله من وقت وجهد في مساعدة الباحثة .
كما تتقدم الباحثة بخالص الشكر والتقدير إلى
السادة الأفاضل أعضاء هيئة التدريس بقسم الفلسفة
جامعة الاسكندرية .

كذلك تتقدم الباحثة بخالص الشكر والتقدير لكل من
ساعد الباحثة ومدّها بالكتب والمعلومات التي أثرت البحث
ووفرت له مزيداً من الأصالة والعمق .

الباحثة

فهرس المحتويات

الموضــــــــــــــــوع	رقم الصفحة
صفحة الغلاف	أ
آيات قرآنية	ب
إهداء	ج
إهداء	ج
شكر وتقدير	د
فهرس المحتويات	هـ — ح
مقدمة	٢ — ١
الفصل الأول ماهية علم الأخلاق	
مقدمة :	٥
أولا : معالم بارزة في علم الأخلاق	٩ — ٦
ثانيا : تعريف علم الأخلاق	١٥ — ١٠
ثالثا : أهداف علم الأخلاق	١٨ — ١٦
رابعا : موضوع علم الأخلاق	٢٣ — ١٩
خامسا : أقسام علم الأخلاق	٢٦ — ٢٤
سادسا : علاقة الأخلاق ببعض العلوم الأخرى	٣٩ — ٢٧
الفصل الثاني القيم والفضيلة	
مقدمة :	٤٢
القيم	٦٣ — ٤٣
أولا : مصطلح القيم في العلوم	٤٥ — ٤٤

٤٨ — ٤٦	ثانياً : تعريف القيم
٥٠ — ٤٩	ثالثاً : خصائص القيم
٥٣ — ٥١	رابعاً : سلم أو هرم القيم
٥٧ — ٥٤	خامساً : قياس القيم
٦٠ — ٥٨	سادساً : أهمية دور القيم في حياة الفرد والمجتمع
٦٣ — ٦١	سابعاً : القيم الأخلاقية
٩٠ — ٦٤	الفضيلة
٦٩ — ٦٥	أولاً : ماهية الفضيلة
٧٤ — ٧٠	ثانياً : معالجة أفلاطون للفضيلة
٧٧ — ٧٥	ثالثاً : الفضائل الأصلية عند أفلاطون
٨٥ — ٧٨	رابعاً : المفهوم الأرسطي للفضيلة
٩٠ — ٨٦	خامساً : المفهوم الإسلامي للفضيلة
٩١ — ١٢٦	الفصل الثالث المعايير الأخلاقية
٩٤ — ١٠٠	مقدمة
١٠١ — ١٠٥	أولاً : المعيار النفسي
١١٠ — ١٠٦	ثانياً : المعيار الحدسي
١١٤ — ١١١	ثالثاً : المعيار القانوني
١١٨ — ١١٥	رابعاً : المعيار التطوري
١٢٤ — ١١٩	خامساً : معيار القيمة
١٢٦ — ١٢٥	سادساً : معيار الكمال
١٨٠ — ١٢٧	الفصل الرابع الأسس الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في

	الإسلام
--	---------

١٣٢-١٣٠	أولاً : الحكم الإلهي أو الثيوقراطي
١٣٨-١٣٣	ثانياً : السياسة في الإسلام ... و
١٤٥-١٣٩	ثالثاً : مفهوم الدولة في الإسلام
١٥١-١٤٦	رابعاً : نظام الحكم في الإسلام
١٥٦-١٥٢	خامساً : نظام الشورى والديمقراطية في الإسلام
١٥٩-١٥٧	سادساً : فكرة العالمية
١٧٤-١٦٠	سابعاً : سياسة الحرب والسلام في الإسلام
١٨٠-١٧٥	ثامناً : الآثار الاجتماعية للإسلام

٢١٨-١٨١	<p>الفصل الخامس</p> <p>علاقة الأخلاق بالسياسة عند الفارابي</p>
١٨٧-١٨٣	أولاً : تقدم عن الفارابي وعصره
١٩٠-١٨٨	ثانياً : كتب الفارابي
١٩٦-١٩١	ثالثاً : النفس البشرية عند الفارابي
٢٠٠-١٩٧	رابعاً : نشأة المدينة لدى الفارابي
٢٠٤-٢٠١	خامساً : الأصول الأخلاقية في فلسفة الفارابي
٢١٠-٢٠٥	سادساً : المدينة الفاضلة لدى الفارابي
٢١٣-٢١١	سابعاً : أنواع المدن لدى الفارابي
٢١٥-٢١٤	ثامناً : بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة
٢١٨-٢١٦	تاسعاً : فلسفة السياسة لدى الفارابي

٢٤٨-٢١٩	<p>الفصل السادس</p> <p>تأصيل الحكم العربي الإسلامي عند الماوردي</p>
---------	---

٢٢١	مقدمة :
٢٢٥-٢٢٢	أولاً : فكرة عن الماوردي
٢٢٩-٢٢٦	ثانياً : كتاب أدب الدنيا والدين . ز
٢٣٢-٢٣٠	ثالثاً : كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ..
٢٣٦-٢٣٣	رابعاً : نشأة الدولة عند الماوردي
٢٤٨-٢٣٧	خامساً : نظام الحكم
٢٨٥-٢٤٩	الفصل السابع الأسس الأخلاقية والدينية عند ابن تيمية
٢٥٤-٢٥١	أولاً : ولادته وأسرته
٢٥٨-٢٥٥	ثانياً : نشأته
٢٦٣-٢٥٩	ثالثاً : عصره
٢٧١-٢٦٤	رابعاً : مؤلفاته
٢٧٤-٢٧٢	خامساً : السياسة تركز على القرآن الكريم والسنة
٢٨٨-٢٧٥	سادساً : عناصر السياسة الشرعية
٣١١-٢٨٩	الفصل الثامن الفكر السياسي عند مكيا فيللي
٢٩٣-٢٩١	تقديم :
٢٩٥-٢٩٣	أولاً : الأوضاع السياسية في عصر مكيا فيللي
٢٩٩-٢٩٥	ثانياً : الفكر السياسي عند مكيا فيللي
٣٠٨-٢٩٩	ثالثاً : كتاب الأمير
٣٠٩-٣٠٩	رابعاً : الغاية تبرر الوسيلة
٣١٠-٣٠٩	خامساً : سمعة مكيا فيللي
٣١١-٣١٠	خاتمة

٣٢٢-٣١٢	خاتمة البحث ح
٣٣٣-٣٢٣	مراجع البحث
٣٣١-٣٢٣	أولاً : المراجع العربية
٣٣٣-٣٢٢	ثانياً : المراجع الأجنبية
	ملحق البحث
٨ — ١	ملحق رقم (١) نظام الحكم في دولة الإمارات العربية المتحدة
٢٠ — ١	ملحق رقم (٢) التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة — الماضي والحاضر

مقدمة :

اتسم الفكر السياسي الغربي خاصة منذ ولاية مكيافيللي وظهور كتابه الأخير (الأمير) بفصل دائرة الأخلاق والدين فصلاً تاماً عن دائرة السياسة ، وسار في نفس الاتجاه أغلبية الفلسفات السياسية التي ظهرت في الغرب المسيحي .

وفي مقابل ذلك اتسم الفكر السياسي في الإسلام بالربط المحكم بين الأخلاق والسياسة جنباً إلى جنب ، وبين الأخلاق والدين والسياسة أحياناً أخرى ، مما جعل الفكر السياسي في الإسلام أكثر ارتكازاً على الفضائل الأخلاقية وأكثر تمسكاً بأداب الدين .

ومن هنا يبيء أهمية هذا الموضوع الذي نحاول فيه الإشارة إلى هذا الخلاف بين الفكريين السياسيين الغربي والإسلامي . وإن كنا قد توقفنا عند نماذج هامة في هذا الصدد لكي يتبين هذا الفارق بين الفكرين بجلاء ووضوح تام . ولهذا جاء تقسيم البحث على هذا الشكل الذي نتناول فيه دراسة علم الأخلاق من زوايا متعددة كما في الفصول الأول والثاني والثالث " ماهية علم الأخلاق " ، " القيم والفضيلة " ، " المعايير الأخلاقية " . وفي الفصل الرابع تم تحديد الأسس الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في الإسلام .

ثم اعتمدنا بعد ذلك على نماذج ممثلة للفكر السياسي في الإسلام فتناول الفصل الخامس : " علاقة الأخلاق بالسياسة عند الفارابي " ، وفي الفصل السادس : " تأصيل الحكم العربي الإسلامي عند الماوردي " ، ثم في الفصل السابع تم تناول : " الأسس الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في الإسلام متمثلة في ابن تيمية .

ويتناول الفصل الثامن والأخير الفكر السياسي عند مكيافيللي ، مع عرض مفصل لكتابته " الأمير " .

وفي خاتمة البحث تم استعراض جوانب الاختلاف بين الفكر السياسي والأخلاقي عند ميكافيللي و الفكر السياسي والأخلاقي في الإسلام ، وكيف أن الفكر السياسي والأخلاقي في الإسلام هو الأصح والأفضل والأقرب إلى طبيعة الحياة الإنسانية .

أما المنهج الذي تم اتباعه فهو المنهج التحليلي التاريخي المقارن وهو منهج يلائم هذه الدراسة تمام الملائمة .

هذا ولقد استعانت الباحثة بالكثير من المراجع العربية و الأجنبية المرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر بموضوع البحث ، في محاولة منها لعرض الأفكار الرئيسة لكل باب من أبواب الرسالة ،

وبما يساعد في تحقيق رؤية واضحة للفكر الأخلاقي والسياسي في الإسلام وللфكر الأخلاقي والسياسي لدى الغرب بصفة عامة ولدى مكيفيللي بصفة خاصة ، وهذا بدوره يسهل عملية عقد المقارنة بين الفكرين .

وفي ملحقين بالبحث تم الحديث عن نظام الحكم في دولة الإمارات العربية المتحدة في الملحق رقم (1) .

بينما في الملحق رقم (2) تم استعراض بعض صور وأشكال التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة في الماضي والحاضر .

وتدعو الباحثة الله العلي القدير أن تكون قد وفقت في تحقيق الأهداف الموضوعية لهذه الدراسة . مع الاعتراف مسبقاً بأن لها بعض النواقص كأي عمل أو جهد إنساني . فالكمال لله وحده سبحانه وتعالى .

الفصل الأول

ماهية علم الاخلاق

مقدمة

يعتبر اليونانيون القدماء هم أول من وضعوا قواعد علم الأخلاق على أساس فلسفي ، ويعتد سقراط (469 - 399 ق . م .) مؤسساً لهذا العلم .

ولقد اتجه سقراط في محاولة جادة إلى بناء معاملات الناس على أساس علمي ، وكان يذهب إلى أن الأخلاق والمعاملات لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم ، ولهذا كان يرى أن الفضيلة هي العلم ، وأن الرذيلة هي الجهل ⁽¹⁾ .

تُشكل الأخلاق دور العامل الحاسم في صلاح الفرد والجماعة ، وتقدم الأمم والشعوب ، وذلك إذا كانت أخلاق الخير قائمة على معايير سليمة . وتكون عاملاً رئيسياً في فساد الفرد والجماعة ، وتختلف الأمم والشعوب ، وذلك إذا كانت أخلاق الشر . فالأخلاق هي تلك الفلسفة التي تهتم بالجانب العملي في سلوك الإنسان ، والوجه العملي من سلوك الإنسان هو المعيار الذي يحكم الآخرون من خلاله عليه ⁽²⁾ .

ولقد احتل موضوع علم الأخلاق وأهدافه وعلاقته بالعلوم الأخرى إهتماماً واضحاً لدى العلماء والباحثين سواء في مجال الفلسفة أو مجال العلوم الأخرى التي تشترك في دراسة الأخلاق مثل : علم الجمال وعلم الاجتماع والقانون ... ولقد دار جدل بين العلماء والباحثين حول أهداف وموضوعات علم الأخلاق وعلاقته بغيره من العلوم .

وبادىء ذي بدء يعتبر علم الأخلاق من العلوم التي تبحث عن الحقيقة ، ومن ثم فهو علم يستهدف البحث عن المعرفة من خلال البحث عن حقيقة الأشياء ، وخاصة المتعلقة بالسلوك الأخلاقي الإنساني من حيث منظور الصواب والخطأ .

وعلم الأخلاق من هذه الزاوية يعتبر أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلوم الأخرى . كذلك يعتبر علم الأخلاق أحد العلوم المعيارية الذي يهتم بدراسة أخلاق وقيم الإنسان والفضائل الإنسانية التي يجب أن يتحلى بها .

ويتناول هذا الفصل عرضاً لبعض تعريفات علم الأخلاق وأهدافه وموضوعاته وأقسامه . وفي خاتمة الفصل نــــم تحديد علاقة علم الأخلاق ببعض العلوم الأخرى .

(1) محمود حمدي زقزوق : مقدمة في علم الأخلاق (الكويت : دار القلم ، ط 3 ، 1983) ص 49 .

(2) محمد عبد الستار نصار : دراسات في فلسفة الأخلاق (الكويت : دار القلم ، 1982) ص 238 .

ماهية علم الأخلاق

مقدمة :

- أولاً : معالم بارزة في علم الأخلاق
- ثانياً : تعريف علم الأخلاق
- ثالثاً : أهداف علم الأخلاق
- رابعاً : موضوع علم الأخلاق
- خامساً : أقسام علم الأخلاق
- سادساً : علاقة علم الأخلاق ببعض العلوم الأخرى

أولاً : معالم بارزة فى علم الأخلاق

معالم بارزة في علم الأخلاق

في أمم العالم القديم كانت العاطفة والغريزة هما كل شيء تقريباً في الحياة ، وكان اهتمامها بالناحية العقلية مايزال في طور بدائي لا يكاد يتضح ، وكانت أخلاق ذلك العصر السحيق ذات طابع بدائي ، تمتاز بعقائد الدين الذي وجد مع أول و أبو الأنبياء آدم عليه السلام . وكذلك ارتكزت الأخلاق أيضاً في هذا الطو على أسس من الأساطير التي لا يجدها زمان ولا مكان .

وكانت تلك الفكرة العريقة في طوايا الإنسانية موضوع اهتمام قدماء المصريين ، كما كانت موضع اهتمام الأمم الأخرى من قدماء الفرس وقدماء الهنود والصينيين وغيرهم . ومع أنها هي الفكرة نفسها عند الجميع فقد اختلفت مظاهرها وتنوعت تبعاً لتلك البيئات المتنوعة .

كانت عند قدماء المصريين تظهر في صورة عقائد دينية تدعو إلى سلوك طيب للعدالة والاستقامة فيه . وظهرت عند الهنود في صوفية تغلو في الغناء ، وتدعو إلى الانغماس في أعماق الآله (براهما) وإلى السلام الروحي .

ولأهمية الأخلاق في ضبط المجتمعات وتنظيمها لم نجد واحداً من الفلاسفة على امتداد التاريخ ، أو المفكرين والكتاب في العلوم الإنسانية إلا وقد خصص حيزاً من كدحه الذهني وكتابته لباب الأخلاق⁽¹⁾ .

وفي تاريخ علم الأخلاق هناك محطات عديدة بارزة — يمكن الوقوف ببعضها ولو قليلاً — ساهمت في نشأة هذا العلم وإرساء قواعده وإعلاء رايته ، من هذه المحطات نذكر :

1 - سقراط (469-399 ق.م.) باعتباره واضع علم الأخلاق من وجهة نظر كثير من مؤرخي الفلسفة ، ولقد اعتبر سقراط الفضيلة علم والرذيلة جهل ، بمعنى أن العلم بالخير الحقيقي يحتم إرادة فعل الخير ، كذلك الجهل يسبب فعل الشر ومن ثم يكون الإنسان سعيداً عندما يفعل الخير ، ويعتبر سقراط أول من وضع مذهباً في السعادة العقلية ، الذي يقرر أن السعادة العقلية — لا الحسية — هي الخير الأعظم⁽²⁾

2 - أفلاطون Plato (427 — 347 ق.م.) ومدينته الفاضلة .

(1) أسعد السحمراني: الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة (بيروت : دار النفائس ، ط 2 ، 1994) ص 9 .

(2) عماد علي العربي : الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992) ص 23 .

3 - أرسطو Aristotiles (384 — 322 ق.م.) الذى اعتبر الأخلاق علماً عملياً يهدف إلى تحقيق غاية من خلال التجربة الإنسانية ، بأن جعل الفضائل وسائل لغاية هى السعادة أو الخير الأقصى * .

4 - الايبيقوريون : تنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها أبيقور (341-270 ق.م). ويقوم مذهبها في الأخلاق على اعتبار أن غاية الحياة هى اللذة⁽¹⁾ ، وتحقيق سعادة الفرد ، بتوفير إشباع الرغبات الروحية والثقافية والمادية لكل فرد وبما إن الدولة هى نتاج الإنسانية ، لذلك فإن الفرد ما اشترك في تحقيقها إلا لتأمين مصالحه الشخصية البحتة .

و الواقع أن أبيقور رغم ماديته الظاهرة و استناده إلى الاحساس في تفسيره للمعرفة، نجد أنه في مذهبه الأخلاقي يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس ، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول إلى راحة العقل و طمأنينته أى الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة و أعبائها. و لما كانت الفضيلة هى الشرط الجوهرى لتحقيق الطمأنينة التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسعادة ، لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلها على هذه الفضيلة التى يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم أى السعادة و التى تعنى تحصيل أكبر قدر من اللذات الممكنة طوال الحياة، و يتعين عليه أيضاً أن يرتب اللذات حسب أنواعها و لا يقبل منها إلا ما يفضى به إلى تحقيق غرضه أى السعادة⁽²⁾.

5 - الرواقيون : مؤسس هذه المدرسة هو زينون الرواقي، ومبدأ الرواقيين هو عيش وفق الطبيعة⁽³⁾ . ويرى الرواقيون السعادة أنها كبت الانفعالات العاطفية وإخضاع الرغبات الأخلاقية لحكم العقل . وبذلك فصل الرواقيون الأخلاق عن السياسة فصلاً تاماً ليؤكدوا مبدأ المساواة التامة. ولكنهم لا يغفلون ما بين الأفراد من تباين ، لذلك فقد ابتكروا فكرة "العصر الذهبي" لإثبات أن الأصل في الأفراد هو التشابه⁽⁴⁾.

* سيتم شرح الفلسفة الأخلاقية لكل من أفلاطون وأرسطو في الفصل الثانى بشئ من التفصيل.

(1) محمد عبد الستار نصار دراسات في فلسفة الأخلاق ، ص337.

(2) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الثانى أرسطو و المدارس و المتأخرة ، دار المعرفة الجامعية

الإسكندرية 1989

(3) محمد عبد الستار نصار دراسات في فلسفة الأخلاق ، ص340.

(4) فاروق سعد : مع الفارابي و المدن الفاضلة ، دار الشروق، بيروت ص228.

6 - ثم جاء الدين الإسلامي ليؤكد على أهمية القيم والفضيلة في حياة الإنسان ، وأن الالتزام بالقواعد الأخلاقية فيه سعادة وخير للإنسان في الدنيا والآخرة .

7 - ولقد ظهر كثير من العلماء المسلمين المهتمين بالظاهرة الأخلاقية وبموضوعات مثل الفضيلة والسعادة والخير ، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر : الكندي والفارابي والماوردي والغزالي وابن تيمية وابن خلدون. ومسكويه^{*}

8 - العصر الحديث : وفيما يتعلق بالقيم الأخلاقية في الفكر الحديث فنجد على سبيل المثال كانط وقيم الواجب وفلسفته النقدية ، و بنتام والنفعية ، وشوبنهاور وقيم العاطفة ، وأوجست كونت وفلسفته الوضعية...

وسوف نخصص فصلاً كاملاً عن الفكر السياسي عند مكيا فيللي (الفصل الثامن) .

9 - الفكر المعاصر : وفيما يتعلق بالقيم الأخلاقية في الفكر المعاصر فنجد على سبيل المثال جون ديوى ، ونيتشة ، وجمال الدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده ...

ومن المفكرين المصريين نجد الكثير والكثير على سبيل المثال لا الحصر : عبد الرحمن بدوى ، توفيق الطويل ، على عبد المعطى محمد ، محمود حمدي زقزوق ، محمد جلال شرف ، ... والذين ساهموا بشكل كبير في تدعيم قواعد علم الأخلاق ، وتوضيح أهدافه ، وتأصيل موضوعاته ، وربطها بالقيم الأخلاقية في الإسلام ...

* سيتم عرض الأسس الأخلاقية والسياسية والدينية عند كل من الفارابي والماوردي وابن تيمية في الفصول الخامس والسادس والسابع على التوالي .

ثانيا : تعريف علم الأخلاق

تعريف علم الأخلاق

التعريف الاصطلاحي:

يتكون مصطلح علم الأخلاق من شقين : علم Science بمعنى الدراسة العلمية واستخدام المنهج العلمي ، والأخلاق Morales أو Ethics⁽¹⁾ ، وهي جمع لكلمة خلق التي تعني العادة والتكرار لفعل معين ، كذلك تشير كلمة خلُق إلى السجية والطبع والسعادة والدين والمروءة⁽²⁾ .

التعريف اللغوي:

معظم معاجم اللغة عرفت الخلق بأنه حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر ودوية⁽³⁾.

يقول ابن منظور: الخلق بضم اللام و سكونها، هو الدين و الطبع و السجية، و حقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة و هي نفسه و أوصافها و معانيها المختصة بها بمزلة الخلق لصورته الظاهرة و أوصافها و معانيها ، و لهما أوصاف حسنة و قبيحة ، و الثواب و العقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة ، و لهذا تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع كقوله: من أكثر ما يدخل الناس الجنة تقوى الله و حسن الخلق. و قوله: أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً. و قوله: إن العبد ليذكر بحسن خلقه درجة الصائم القائم. و قوله: بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. و كذلك جاءت في ذم سوء الخلق أيضاً أحاديث كثيرة. و في حديث عائشة رضي الله عنها: كان خلقه القرآن —، أى كان متمسكاً به و بآدابه و أوامره و نواهيه و ما يشتمل عليه من المكارم و المحاسن و الألفاظ⁽⁴⁾.

و لقد تعددت وتطورت تعريفات علم الأخلاق عبر تاريخ الفكر الطويل ، تقتطف منها ما يلي:

(1) Bernard Williams : Morality , An Introduction To Ethics (Cambridge : University Press , 1990) P . 87 .

(2) انظر : أبو بكر ذكري : مدخل إلى فلسفة الأخلاق (القاهرة : مطبعة دار التأليف ، 1968) ص 5 .

أبو بكر إبراهيم التلوع : الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي (بنغازي : جامعة قار يونس ، 1995)

ص 17

(3) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط (القاهرة : مجمع اللغة العربية ، المجلد الأول ، 1960 ص 252 .

(4) ابن منظور الأفریقی لسان العرب، الطبعة الأولى ، دار صادر ، بيروت 1990 . ج 10، ص 86، 87 .

أولاً: العصر اليوناني:

منذ بزوغ الفكر و الإنسان في بحث مستمر عن الكمال المثالي Perfection و محاولة تحقيقه في سلوكه الأخلاقي، و في تاريخ الفلسفة اليونانية نجد كلا من سقراط و أفلاطون يشدان المثل الأعلى Ideal Standard في الأخلاق و يطابقان بين الحكمة و بين هذا المثل الأعلى الأخلاقي، فالفضيلة عندهما أعلى درجات الخير، و من ثم نجد أفلاطون يطابق بين الخير بالذات و الجمال بالذات و الحق بالذات في صورة الكائن الأسمى الذي هو شمس العالم المعقول أو الواحد (أو الله بحسب المذهب الدينية) (1).

و علي ذلك يمكننا أن نستنبط تعريفا للأخلاق من تعريف أرسطو التام للفضيلة الأخلاقية ، يقول أرسطو : الفضيلة حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول كمال يجدها العاقل . و هي متوسطة فيما بين خسيستين ، أحدهما بالزيادة، و الآخر بالنقصان. و لذلك كانت الفضيلة من حيث الجوهر و الحد الذي يعبر عن الماهية، توسطاً، و لكنها من حيث الفضل و الكمال غاية (2) .

ثانياً: العصور الوسطى:

1- المسيحية :

نتخير منها تعريف القديس توما الاكويين،

يقول : إن الأخلاقيات هي وظائف رئيسية تساعد في إعداد و تجهيز الطبيعة البشرية لتبلغ الكمال، فالأخلاقيات - بهذا المعنى - مقدمة للغبطة و السعادة . و مصدر هذه السعادة هو " الوصول للحقيقة" التي تعرف بالمصطلح اللاتيني Gaudium de Veritae . و الوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالي و الغاية القصوى Finis ultimus هي الحياة الأخلاقية التي تقود لهذه الغاية مباشرة (3) .

2- الإسلامية:

نتخير منها تعريف الإمام الغزالي

يقول: إن الخلق و الخلق عبارتان مستعملتان معا، يقال: فلان حسن الخلق و الخلق ، أى حسن الباطن و الظاهر، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة ، و يراد بالخلق الصورة الباطنة . و ذلك لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر، و من روح و نفس مدرك بالبصيرة . و لكل واحد منهما

(1) فائزة أنور شكرى، المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين و الغربيين، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1998، ص 14 ، 15

(2) أرسطو طاليس ، الأخلاق، ترجمة اسحاق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الأولى ، وكالة المطبوعات،

الكويت 1979، ص 26 ، 27 .

(3) د. ماهر عبد القادر محمد ، حربى عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 2000

، ص 450 ، 451 .

و المراد بالروح و النفس في هذا المقام واحد، فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر من غير حاجة إلى فكر و روية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصور عنها الأفعال الجميلة عقلاً و شرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، و إن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً⁽¹⁾ .

ثالثاً: التعريفات العربية :

- 1- علم الأخلاق " هو علم الخير والشر " .
- 2- تعريف دائرة معارف البستاني :
" علم الأخلاق هو علم الفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى الإنسان بها ، وبالرذائل ، وكيفية توقيها ليتحلى عنها "⁽²⁾ .
- 3- تعريف محمد عبد الستار نصار : علم الأخلاق أحد العلوم المعيارية ، الذي يهتم بدراسة أخلاق الإنسان⁽³⁾ .
- 4- نظرية عقلية في الخير والشر ، لها نتائج معيارية .
- 5- علم الأخلاق هو : " نسق معرفي لمجموعة وقائع جزئية مترابطة تدور حول أخلاق الإنسان والحكم عليها باستخدام المعايير الأخلاقية التي تميز بين الفعل الصائب والفعل الخاطيء "⁽⁴⁾ .
- 6- تعريف أحمد أمين : علم الأخلاق " هو علم يوضح معنى الخير والشر ، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً ، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم وينير السبيل لعمل ما ينبغي⁽⁵⁾ .
- 7- تعريف محمود حمدي زقزوق : " علم الأخلاق هو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية ، ويساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة ، ويبين لنا المقياس الأخلاقي الذي نهتدي به في الحكم على الأعمال "⁽⁶⁾ .

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق أبي خوص سيف بن إبراهيم، دار الحديث القاهرة، 1419 هـ - 1998 م، الجزء الثالث ص 80 .

(2) انظر : محمد عبد الستار نصار : دراسات في فلسفة الأخلاق ، ص ص 17-18 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحات .

(4) المرجع السابق : ص 36 ، ص 40 .

(5) أحمد أمين : كتاب الأخلاق (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط 10 ، 1985) ص 2 .

(6) عمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، ص ص 17 - 18 .

8- تعريف محمد ممدوح العربي : علم الأخلاق " هو العلم الذي يدرس الظواهر السلوكية الموجودة في المجتمع من العادات الأخلاقية Morality التي تمثل اعتقادات الناس بصدد الصواب والخطأ والخير والشر والعقوبة والاثابة ، بالإضافة إلى الأفعال التي تكمل أو تتبع هذه الاعتقادات " (1) .

9- تعريف ماهر كامل وآخرون : علم الأخلاق " هو العلم الذي يدرس الخلق الفردي والتصرفات الشخصية لا من حيث وصف أسبابها والاكتفاء بذكر علاقاتها بالتصرفات العامة ، أو تحليلها كظواهر طبيعية بل من حيث إن لها قيمة أو علاقة بمستوى معين أو مثل أعلى خاص . وهكذا يكفي لتبين أن علم الأخلاق - كالعلوم النقدية الأخرى - لا يحمل في ذاته أحكاماً كلية عامة بل يعتمد على عوامـل ذاتية توجد في نفس الفرد الذي يصدر الأحكام الخلقية " (2) .

رابعاً: التعريفات الأجنبية :

1- تعريف الفيلسوف الفرنسي باسكال :

" علم الأخلاق هو علم دراسة أخلاق الإنسان " (3) .

2- تعريف هـ . سد جويك :

" علم الأخلاق علمٌ معياري يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني بما هو كذلك ، أى يضع قوانين الأفعال الإنسانية ومثلها العليا " (4) .

3- عرف جوليفيه علم الأخلاق بأنه العلم الباحث في الاستعمال الواجب لحرية الإنسان ، ابتغاء بلوغه غايته النهائية (5) .

4- عرف فولكبييه علم الأخلاق بأنه مجموعة قواعد السلوك التي بمراعاتها يمكن الإنسان بلوغ غايته (6) .

-
- (1) محمد ممدوح العربي : الأخلاق والسياسة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992) ص 21 .
 - (2) ماهر كامل وآخرون : مبادئ الأخلاق (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1985) ص 6 .
 - (3) انظر : محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص ص 17-18 .
 - (4) هـ . سد جويك : المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي (الإسكندرية : دار نشر الثقافة ، 1994) ص ص 9-10 .
 - (5) انظر : محمد محمد طاهر : علم الأخلاق ، النظرية والتطبيق (بيروت : دار ومكتبة الهلال ، 1987) ص ص 7-
 - (6) المرجع السابق : نفس الصفحة .

5- تعريف دائرة معارف الفلسفة : علم الأخلاق هو علم يهدف إلى وضع قواعد للسلوك الإنسان وتقييمه في ضوء ما هو جيد أو سيئ ، وما هو صواب أو خطأ ، وما هو خير أو شر (1) .

6- تعريف وليام ليلي : " علم الأخلاق هو العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي نحيا في المجتمعات .. وأنه العلم الذي يحكم على مثل هذا السلوك بالصواب أو الخطأ ، بالصالح أو بالاطلاح (2) .

7- تعريف بيتر سينجر : "علم الأخلاق هو العلم الذي يضع ويدرس قواعد السلوك لدى الإنسان بهدف أن يحيا حياة فاضلة (3) .

8 - تعريف قاموس الفلسفة : علم الأخلاق علم معيارى ، يهدف إلى وضع القواعد والمعايير والمستويات ، التي يمكن قياس السلوك الانساني بناء عليها ، وتحديد الصواب والخطأ والخير والشر فيه (4) .

وفي ضوء ما سبق يمكن أن نضع تعريفا لعلم الأخلاق بأنه الدراسة العلمية للقيم الإيجابية والسلبية وللفضائل السامية ، في ضوء مبادئ ومعايير أخلاقية . تستند إلى العقل ، و ذات صفة عامة وثابتة ، تحكم كل أفعال الإنسان ، بغض النظر عن الزمان والمكان .

(1) Paul Edwards (edr.) : **The Encyclopedia of Philosophy** (London : Macmillan Publishing Co., Inc., 1967) pp. 81-82 .

(2) وليام ليلي : المدخل إلى علم الأخلاق ، ترجمة وتقديم وتعليق على عبد المعطى محمد (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1985) ص 35 .

(3) Peter Sainger : **Practical Ethics** (Cambridge : University Press , 2 d . ed . , 1995) P P . 314 - 315 .

(4) Thomas Mautner (edr.) : **A Dictionary of Philosophy** (Oxford : Blackwell Publishers Ltd., 1998) P.137.

ثالثا : أهداف علم الأخلاق

أهداف علم الأخلاق

يمكن أن نقول أن هناك ثلاث وجهات نظر فيما يتعلق بتحديد أهداف علم الأخلاق ، هي :⁽¹⁾

1- وجهة النظر الأولى ترى أن علم الأخلاق هو دراسة نظرية صرفة تستهدف فهم طبيعة الأخلاق دون أن يكون لها أي تأثير على سلوك دارسيها .

2- وجهة النظر الثانية تؤكد على أن الغرض الأساسي لعلم الأخلاق هو التأثير على السلوك الإنساني الواقعي ، من خلال تطبيق مبادئ علم الأخلاق ، بما يساعد الإنسان ويرشده ويعلمه فن الحياة .

3- وجهة النظر الثالثة - والتي يؤيدها أغلب المفكرين - ترى أنه بالرغم من أن علم الأخلاق علم نظري يهتم أساسا بكشف الحقيقة في الأمور الأخلاقية ، إلا أنه يجب أن يبقى في مسار البحث الأخلاقي نقدا دائما للمعايير الأخلاقية الموجودة ، ولذلك يصبح علم الأخلاق موضوعا علميا يرغم طبيعته .

بمعنى أن وجهة النظر الثالثة تجمع بين وجهتي النظر الأولى والثانية .

هذا ويمكن تحديد بعض أهداف علم الأخلاق في النقاط التالية :-

1- بيان ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في سلوكه .

2- بيان ضرورة وأهمية تحلي الإنسان بفضائل الأعمال والتخلي عن رذائلها⁽²⁾ .

3- وضع مقاييس للسلوك الإنساني⁽³⁾ ، بمعنى أن علم الأخلاق يضع القوانين التي يمكن استخدامها كمقياس للحكم على سلوك الإنسان والتمييز بين الخير والشر .

إن غرض علم الأخلاق ليس مقصورا على معرفة النظريات والقواعد فقط ، بل من أغراضه أيضا التأثير في إرادتنا وهويتنا ، وحملنا على أن نشكل حياتنا ونصبغ أعمالنا حتى نحقق المثل الأعلى للحياة ، ونحصل خيرا وكماننا ومنفعة الناس وخيرهم ، فهو يشجع الإرادة على عمل الخير⁽⁴⁾ .

(1) انظر : وليام إيلي : مرجع سبق ذكره ، ص 317 .

(2) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 26 .

(3) المرجع السابق : ص 28 .

(4) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 5 .

بمعنى ان عرض علم الاخلاق توضيح الطريق الصحيح للانسان حتى يحيا حياة فاضلة ، ويساهم في تحقيق الخير والسعادة لنفسه وللآخرين. وليقوم علم الأخلاق بذلك فإنه ————— يجتهد لوضع المعايير والقواعد الأخلاقية التي تساعد الانسان في الحكم على سلوكه وتصرفاته تجاه نفسه والآخرين والمجتمع والبيئة المحيطة به⁽¹⁾ .

(1) See : - Hugh Lafollette (edr.) : **Ethics in Practice**. (Cambridge : Blackwell Publishers Ltd., 1997) pp.3-5.
B. Hooker (edr.) : **Truth in Ethics** (Oxford : Blackwell Publishers Ltd., 1996) Introduction.

رابعًا : موضوع علم الأخلاق

موضوع علم الأخلاق

يمكن تحديد موضوع علم الأخلاق في :-

دراسة تصرفات الإنسان فيما يتعلق بالصواب والخطأ . أي دراسة الأعمال الإنسانية الإرادية سواء الخيرة أو الشريرة . بمعنى أن علم الأخلاق يدرس أعمال الإرادة .
" فعلم الأخلاق لا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء .
بمحض إرادتهم ووجي تفكيرهم يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث أنه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتنق ديناً بعينه أو جنسية بلدها ، بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان " .

بمعنى أن موضوع علم الأخلاق هو الأعمال التي تصدر عن الإنسان عن عمد واختيار ، وهذه هي التي يصدر عليها الحكم بالخير أو الشر ⁽¹⁾ .

" فعلم الأخلاق يعتبر بحثاً في قواعد السلوك أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساساً لكل القواعد العملية التي يتطلبها سلوكنا الشخصي وتقتضيها سيرتنا العملية وتصرفاتنا ، إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التي يضعها فلاسفة الأخلاق " ⁽²⁾ .
وبشيء من التفصيل عدد هـ . سدجويك موضوع علم الأخلاق بنظرة شاملة كما يلي ⁽³⁾

:

- 1- البحث في مقومات الخير وشروطه عند الناس باعتبارهم أفراداً ، ويتخذ هذا البحث بوجه نخلص صورة اختبار للطبيعة العامة والأنواع الخاصة لما يلي : (أ) الفضيلة (ب) اللذة والوسائل المؤدية إلى تحقيق هاتين الغايتين .
- 2 - البحث في مبادئ الواجب أو القانون الخلقى وأهم تفاصيله .
- 3 - البحث في طبيعة ونشأة الملكية التي يدركها الواجب ، بل البحث في نصيب العقل في عمل الإنسان بوجه عام ، وصلته بمختلف أنواع الرغبة والكراهية .
- 4 - اختبار مسألة الإرادة الحرة عند الإنسان .

(1) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 4 .

(2) المرجع السابق : ص 5 - 6 .

(3) هـ . سدجويك : مرجع سبق ذكره ، ص 77-78 .

وسوف تتناول الباحثة موضوع علم الأخلاق في الفكر الإسلامى عند كل من مسكويه والغزالي على سبيل المثال ، لإلقاء الضوء على هذا الجانب.

يعد كتاب مسكويه (320 - 421هـ) " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق " من أفضل الدراسات العلمية في مجال الأخلاق ، والبعض يؤكد أنه المرجع الوحيد للأخلاق عند العرب ⁽¹⁾.

ويمكن أن أقول أن مسكويه هو أول من وجه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام ، بل وصف بأنه أكبر باحث عربي في الأخلاق ⁽²⁾، من حيث أنه قد حاول التوفيق بين النظر والعمل فضلا عن اهتمامه بتربية الأحداث (النشء) كي يشبوا على الفضيلة ⁽³⁾.

ولقد استفاد مسكويه بشكل صريح من كتابات أفلاطون وأرسطو في الأخلاق ، مع الحرص على عدم الاختلاف مع الشريعة الإسلامية . وفي كتابه حاول توضيح الطريق إلى السلوك المستقيم ، بما يجعل الالتزام بهذا السلوك سهلا وميسورا .

ويشرح ابن مسكويه هدفه من الاهتمام بالأخلاق مشيرا إلى ضرورة تقويم الأخلاق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة من غير كلفة ولا مشقة ⁽⁴⁾ .

وتحدث مسكويه عن السعادة وتهذيب النفس وغاية الإنسان والفضيلة ... فعلى سبيل المثال عرض مسكويه الفضائل في أربع فئات هي :

1 - العفة .

2 - الشجاعة .

3- العدل .

4 - الحكمة (اعتدال الفضائل وإنسجامها معا) .

ويندرج تحت هذه الفضائل فضائل أخرى ⁽⁵⁾ :

فالعفة مثلاً تندرج تحتها القناعة والدمائة والانتظام وحسن الهدى والمسألة والورع .

والشجاعة يندرج تحتها النجدة والهمة والثبات والحليم والسكون والشهامة .

أما العدالة فيندرج تحتها الصداقة والألفة وصلة الرحم والمكافأة والتودد والعبادة .

ويندرج تحت الحكمة الذكاء والتعقل وسرعة الفهم والتعلم .

(1) سامية عبد الرحمن عبد السلام : القيم الأخلاقية ، دراسة نقدية في الفكر الإسلامى والفكر المعاصر (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1992) ، ص 63 .

(2) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 158 .

(3) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى (القاهرة : دار المعارف ، 1983) ص 312 .

(4) المرجع السابق : ص 310 .

(5) سامية عبد الرحمن عبد السلام : مرجع سبق ذكره ، ص 67 — 68 .

أما عن الغاية من الأخلاق عند مسكويه فهي تحقيق السعادة للفرد والمجتمع .
ومذهب مسكويه الأخلاقي هو مذهب اجتماعي إن صح التعبير . فقد دعا لأن يعيش المرء في جماعة لا متفرداً وحده ، ولابد من تعاون كثيرين على تحصيل الخيرات⁽¹⁾ .
أيضاً الأخلاق عند مسكويه تجمع بين العقل والإرادة أو بين العلم والعمل . فهي ليست أخلاق نظرية كأخلاق اليونان فقط تكفي بالتعريف الكلي للفضيلة ، ولكنها تسعى إلى العلم التام بكافة الموجودات وبخالق الكون ، ليتسنى للعقل معرفة مراتب الأشياء⁽²⁾ .
وهذا جعل مسكويه للدين أثره الكبير في تقويم الأخلاق والوصول إلى السعادة ، وفي هذا اختلاف واضح بينه وبين أفلاطون وأرسطو .
وهكذا بالتربية والشريعة والعلم والإيمان والأخلاق يتحقق السلوك الكامل للإنسان في هذا العالم ، فيسعد في دنياه وينجو في آخرته .

فنظرة مسكويه إلى الأخلاق تعتبر نظرة ثاقبة ، ورأيه أن الأخلاق مزيج بين ما جبل عليه الإنسان وما يكتسبه عن طريق التربية نافذ ، لأن الإنسان ليس خيراً محضاً ولا شراً محضاً لأنه لو كان كذلك لما كنا بحاجة إلى الشرائع والأخلاق . والفطرة وحدها ليست كافية ، بل لا بد من تهذيب هذه الفطرة⁽³⁾ .

أما الغزالي فهو من أكثر مفكري الإسلام اهتماماً بالأخلاق . ومن أهم كتبه في الأخلاق كتاب " إحياء علوم الدين " وكتاب " المنقذ من الضلال ، كيمياء السعادة " .
فالخلق عند الغزالي هو هيئة في النفس راسخة عنها ، تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كانت الهيئة تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كانت تصدر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة السيئة هي المصدر خلقاً سيئاً⁽⁴⁾ .

بمعنى أن الخلق هو عبارة عن هيئة النفس وصورها الباطنة .
ويقول الغزالي إن حسن الخلق لا يتم إلا إذا استوت واعتدلت وتناسبت الأنواع التالية من القوة :

1 - قوة العلم .

2 - قوة الغضب .

(1) المرجع السابق : ص 71 .

(2) المرجع السابق : ص 72 .

(3) المرجع السابق : ص ص 72-73 .

(4) الغزالي : إحياء علوم الدين (بيروت : دار القلم ، ج 3 ،

بدون تاريخ) ص ص 51-52 .

3 - قوة الشهوة .

4 - قوة العدل بين هذه القوى الثلاث .

وحدد الغزالي أربع فضائل لدى الإنسان كالتالي : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل أو العدالة .
فالحكمة فضيلة القوة العقلية (قوة العلم) والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة
الشهوية ، والعدالة هي فضيلة إنسجام هذه القوى بعضها مع بعض حتى لا تبغى واحدة منها
على الأخرى⁽¹⁾ .

وفي بيان فضيلة حسن الخلق ومذمة سوء الخلق يستشهد الغزالي بالرسول الكريم عليه الصلاة والسلام
ويرى أنه القدوة ، يقول الغزالي "الخلق الحسن صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين، وذلك
مصدقا لقوله تعالى : { وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ }"⁽²⁾ . وقالت عائشة رضي الله عنها : كان رسول الله
خلقه القرآن . وسأل رجل رسول الله عن حسن الخلق فتلا قوله تعالى : "خذ العفو وأمر بالعرف
وأعرض عن الجاهلين"⁽³⁾ . ثم قال " هو أن تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن
ظلمك " ، وجاء رجل إلى رسول الله فقال يا رسول الله ما الدين ؟ قال : حسن الخلق"⁽⁴⁾ .
هذا ويمكن التعرف على موضوع علم الأخلاق بشكل مفصل من خلال عرض أقسام علم الأخلاق
في الفقرة القادمة .

(1) المرجع السابق : ص 53 .

(2) القرآن الكريم : سورة القلم ، الآية 4 .

(3) القرآن الكريم ، سورة الأعراف آية 199 .

(4) الغزالي : إحياء علوم الدين، ج 3، ص 47 — 48 .

خامسا : أقسام علم الأخلاق

أقسام علم الأخلاق

إن الأخلاق تارة تكون ذات صبغة كلية تقع في لوحة التصورات العامة فتسمى بالأخلاق النظرية ، وتارة تكون الأخلاق النظرية ، وأخرى تكون الأخلاق في صبغة جزئية ، ويرجع فيها إلى دور العمل والسلوك الخاص بالفرد ويعبر عنه بالأخلاق العملية .

هذا ويمكن أن نقول إن هناك شبه إ اتفاق على تحديد قسمين لعلم الأخلاق هما : الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ، والآتي عرض موجز لهما .

أ - القسم الأول : الأخلاق النظرية :-

ويمكن تحديد موضوعات الأخلاق النظرية في :

الضمير وحقيقته ومظاهره من عواطف مختلفة ، كالرضا والاعتباط والسرور الداخلي لفعل الخير ، والألم والتأنيب عند فعل الشر ، وكذلك ما يصدره من أحكام أخلاقية على مختلف الأعمال الاختيارية ، وهل هي صادرة عن فكر وروية ، أو عن تقليد ومحاكاة .

كما يدرس هذا القسم الطرق التي تتبع في التعرف المثل الأعلى في الأخلاق ، كما يبحث أركان المسؤولية الخلقية ، كالحرية والإرادة ، ويبحث تبعاً لذلك مسائل الجبر والاختيار ، والثواب والعقاب ، والبواعث التي تدفع إلى الأعمال ، وأي الغايات ينبغي أن تكون هدفاً للفرد والجماعة ، وكذلك يبحث في ماهية الشر والخير ، والمقاييس التي تقاس بها الأعمال لبيان خيرها وشرها ، كما يبحث في الحق والواجب وما يتصل بهما .

كل هذا مع بيان النقد الذي يوجه إلى النظريات والآراء المختلفة التي تواردت على هذه المسائل التي تم ذكرها ، ثم يحاول إيجاد حلول لما لم تتقارب فيه الآراء من المشكلات الأخلاقية ⁽¹⁾ .

ويطلق على هذا القسم (الأخلاق النظرية) أيضاً فلسفة الأخلاق .

إن علم الأخلاق النظرية يبحث في المبادئ الكلية التي تستنبط منها الواجبات الفرعية " كالبحت عن حقيقة الخير المطلق ، وفكرة الفضيلة من حيث هي ، وعن مصدر الإيجاب ومنبعه ، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا ونحو ذلك ⁽²⁾ .

(1) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 23 .

(2) محمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، ص 18 .

ب - القسم الثاني : الأخلاق العملية :

ويمكن تحديد موضوعات الأخلاق العملية في :

الواجبات المختلفة المطلوبة من الإنسان مثل : واجب الإنسان نحو نفسه ، ونحو أسرته ، ونحو عمله ، ونحو وطنه ، ونحو الإنسانية جمعاء ، ثم واجبه نحو الكائنات الأخرى الحية كالحیوان ، وأخيراً واجبه نحو خالقه وكذلك يبحث في الحقوق ، كحق الحياة والملكية ...⁽¹⁾ .

إن علم الأخلاق العملية يبحث في أنواع الملكات الفاضلة التي ينبغي على الإنسان أن يتحلى بها ويمارسها في حياته العملية اليومية ، وذلك مثل : الصدق والإخلاص والأمانة والوفاء والعفة والشجاعة والعدل والرحمة ونحو ذلك⁽²⁾ .

ونحن لا ننكر عدم وجود العلاقة بين الأخلاق النظرية والعملية ، ولا بد أن نجتمع بين الخط النظري والعملي معا ولا نفرق بينهما .

وعلاقة علم الأخلاق النظرية بعلم الأخلاق العملية كعلاقة أصول الفقه بعلم الفقه .

(1) محمد يوسف مريسي : مرجع سبق ذكره ، ص 12 .

(2) محمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، نفس الصفحة .

سادساً : علاقة علم الأخلاق ببعض العلوم الأخرى
- مدخل

- علم الأخلاق وعلم النفس
- علم الأخلاق وعلم الاجتماع
- علم الأخلاق والمنطق
- علم الأخلاق وعلم السياسة
- علم الأخلاق وعلم الاقتصاد
- علم الأخلاق وعلم القانون
- علم الأخلاق وعلم الطبيعة
- مثال تطبيقي (مشكلة تعاطي المخدرات في أحد الأحياء السكنية)

الإنسانية والإجتماعية الأخرى ، بما يلقي الضوء على بعض الحدود المشتركة وغير المشتركة بين علم الأخلاق وهذه العلوم الأخرى .

والآتي شرح العلاقة بين علم الأخلاق وبعض العلوم التي تتصل وترتبط به بشكل كبير :

- علم الأخلاق وعلم النفس .
- علم الأخلاق وعلم الاجتماع .
- علم الأخلاق والمنطق .
- علم الأخلاق وعلم السياسة .
- علم الأخلاق وعلم الاقتصاد .
- علم الأخلاق وعلم القانون .
- علم الأخلاق وعلم الطبيعة .

* علم الأخلاق وعلم النفس :

عرف محيي الدين الخطيب علم النفس Psychology بأنه الدراسة العلمية للسلوك الإنساني (1) .

وعلى نفس المنوال عرف محمد رمضان محمد علم النفس بأنه العلم الذي يدرس السلوك الإنساني في صحته ومرضه ، وفي ظاهـــــــــــــــــره وباطنه ، كما يدرس كذلك محركات السلوك ودوافعه (2) .

وبين علم الأخلاق وعلم النفس ارتباط كبير ، فعلم النفس يبحث في قوى الإحساس والإدراك والحافظة والذاكرة وفي الإرادة وحريرتها والخيال والهم وفي الشعور والعواطف وفي اللذة ، والباحث في علم الأخلاق لا يستغنى عن هذه المباحث ، فعلم النفس مقدمة لازمة لعلم الأخلاق .

فالظاهرة الأخلاقية سلوك إنساني ناشئ عن عوامل داخلية بالدرجة الأولى من غرائز وانفعالات وغيرهما ، كالميول والرغبات والإرادة واللذة والألم ، وهذه كلها من خصائص علم النفس ، ودارس الأخلاق لا يستغنى عنها ، حتى يصل إلى أحكام خلقية صحيحة ، ولعل هذه الصلة القوية بين علم النفس وعلم الأخلاق هي التي حملت الكاتب الفرنسي "سانتهلير" على أن يقول : "

(1) محيي الدين الخطيب : علم النفس الجنائي (دي : كلية شرطة دي ، 1994) ص 18 .

(2) محمد رمضان محمد : علم النفس الجنائي (دي : كلية شرطة دي ، 1998) ص 7 .

لا يتحقق علم الأخلاق بدون المعرفة السيكلوجية ، وإلا عد علما تحكميا ، إن علم النفس بتحليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا ⁽¹⁾ .

ومن الفروع الحديثة في علم النفس " علم النفس الاجتماعي " ، وهو العلم الذي يختص بدراسة سلوك الفرد في نطاق أى جماعة ينتمى إليها على أسس تجريبية سليمة ، و من ثم ، لا يمكن لأى فرد كان أن يهمل الآثار المترتبة على أية علاقة تنشأ بين وحدة اجتماعية وأخرى ، بين فردين أو جماعتين أو فرد و جماعة ، حيث يعتبر سلوك أى منهما مثيرا لسلوك الأخرى مما يستدعى الاستجابة له ، و مما يجعل التأثير السلوكى لا يتحرك فى اتجاه واحد ، إنما يتحرك فى اتجاه متبادل بين الوحدة الاجتماعية التى استجابت له . لذلك يمكن اعتبار سلوك الفرد عبارة عن محصلة لمجموعة من القوى المتفاعلة الناتجة عن اتصالاته بالآخرين و المؤثرة بصورة مباشرة أو غير مباشرة على تكوينه النفسى . وبالتالي لا يمكن فصل و عزل التكوين النفسى للفرد عن تلك القوى المتفاعلة فى البيئة التى يعيش فيها و التى تمثل بحاله الاجتماعى ⁽²⁾ .

إن علم الأخلاق أضيق مجالا من علم النفس ، من حيث أنه ينصب على دراسة السلوك الإنسانى الذى يصدر عن عقل مدرك وإرادة حرة ، ويستبعد من مجاله كل سلوك لا يدخل فى هذا المجال .

أما علم النفس فإنه يدرس السلوك فى كل صوره ————— سلوك الحيوان والطفل والمجنون والشاذ بالإضافة إلى أن علم الأخلاق علم معيارى Normative ، أما علم النفس فهو علم وضعى Positive لأنه يدرس الظواهر الوجدانية كما هى لا كما ينبغى أن تكون ⁽³⁾ .

* علم الأخلاق وعلم الاجتماع :

علم الاجتماع Sociology ————— الدراسة العلمية للحياة الاجتماعية ⁽⁴⁾ .

(1) ماهى محمود عمر، سيكلوجية العلاقات الاجتماعية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، (د. ت) ، ص 28 -

29.

(2) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 6 .

(3) هـ. سدحويك : مرجع سبق ذكره ، ص 71 .

(4) عبد الله لولو وموزه غباش : علم الاجتماع الشرطى (دي : كلية شرطة دي ،

1997) ص 15 ..

ويرى محمد عاطف غيث وآخرون : أن علم الاجتماع هو العلم الذي يعني الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي ، أو الفعل الاجتماعي للكائنات الإنسانية (1) .

و هناك صلة بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع ، لأن الأخلاق يظهر أثرها في المجتمع سواء أكانت خيرة أم شريرة (2) .

فالأخلاق كما يدرسها علماء الاجتماع اليوم ، عبارة عن دراسة وضعية لأنواع السلوك التي يسلکہا الناس في بيئة معينة و في عصر معين. و المنهج الذي يستخدمونه لم يعد منهجا استنباطيا أو حدسيا، أو تأمليا نظريا ، بل أصبح منهجا كميا استقرائيا يقوم على الملاحظة و الإحصاء ، و ما إلى ذلك من مناهج علمية دقيقة (3) .

العلاقة الوثيقة بين علمي الأخلاق و الاجتماع توضيحها من خلال معرفة أن دراسة السلوك أي أعمال الإنسان الإرادية التي هي موضوع الأخلاق تبحر حتما إلى دراسة الحياة الاجتماعية التي هي موضوع علم الاجتماع ، لأن الإنسان لا يمكن أن يعيش إلا بمجتمع ، فهو دائما عضو في جمعية ما ، وليس في قدرتنا أن نبحث فضائل الفرد إلا إذا بحثنا المجتمع الذي يتسبب إليه و عرفنا ما فيه مما يعين على نمو الفضيلة أو يعوقها وأيضا المثل الأعلى الذي يرسمه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه ، والذي يتكفل بهذا الأخير هو علم الاجتماع (4) .

علم الاجتماع يبحث في اجتماع الناس وكيف ارتقى ، ويبحث في اللغة والدين والأسرة وكيف تكون القانون والحكومة ونحو ذلك ، ودراسة هذه الأشياء تعين على فهم أعمال الإنسان والحكم عليها بالخيرية أو الشريرة والصواب أو الخطأ (5) .

أما الظواهر التي يجعل منها عالم الاجتماعى الأخلاقى موضوعا لدراسته، فهي ظواهر لها طبيعتها الخاصة و تتمثل في القوانين السائدة و العادات المتبعة، و التقاليد المتوارثة، و الأمثال الشعبية. و الحكم المتوارثة ، و الأعمال الأدبية و التصورات الفلسفية نفسها. فالباحث الاجتماعى الذى يريد

(1) محمد عاطف غيث وآخرون : قاموس علم الاجتماع (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 453) 1979 .

(2) السيد محمد بدوى، الأخلاق بين الفلسفة و الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2000 ، ص 154.

(3) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 27.

(4) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 6 .

(5) المرجع السابق : ص 7 .

أن يدرس "الظواهر الأخلاقية" لا يستبعد من حسابه أيضا تصورات الفلاسفة و نظريات الأخلاقيين ، لأنه يعدها بمثابة وثائق هامة تكشف لنا عما يدور بباطن الضمير الخلقى لعصر ما من العصور (1) .

* علم الأخلاق وعلم المنطق : (2)

كذلك هناك تشابه بين علم الأخلاق وعلم المنطق — فكلاهما يدرس ناحية معينة من نواحي النفس لغاية معينة معيارية . فعلم المنطق يدرس " أعمال التفكير " وعلم الأخلاق يدرس " أعمال الإرادة " ، كما أن كل منهما يضع المقاييس الصحيحة للغاية منه ، فعلم المنطق يضع مقاييس " الحقيقة " وعلم الأخلاق يضع مقاييس " السلوك " (3) .

* علم الأخلاق وعلم السياسة : (4)

فَصَلَّ أرسطو الأخلاق عن الميتافيزيقيا ليجعل منها علما مستقلا تماما لتكون مقدمة أو تمهيدا لعلم السياسة لذلك فهما يلتقيان عنده في عدة نقاط :

أولا : من حيث الموضوع والغاية : فالأخلاق تحدد خير الفرد أو الخير الخاص ، والسياسة تحدد خير الجماعة والخير العام ، ذلك لأنه لما كان الإنسان مدنيا بالطبع وكان الفرد جزءاً من المدنية كان علم الأخلاق جزءاً من العلم السياسي ، بل إن علم السياسة رأس العلوم العملية جميعا يستخدمها لغايتها وخيره ، ومن ثم فإن واجب السياسي أن يهتئ كل الظروف المواتية لكل مواطن من أجل الحياة الخيرة ، إن الناس يهدفون في حياتهم إلى الخير وهم يقصدون بذلك تحقيق السعادة ، ومهمة السياسي أن يحقق السعادة لمواطنيه السعادة المادية والسعادة الخلقية ، والأولى وسيلة الثانية ، ومن ثم كانت غاية علم السياسة تحقيق الخير الخلقى للمواطنين .

فاذا التقى خير الفرد مع خير المجموع ، كان خير المجموع أشمل وأكمل لنيل الخير والاحتفاظ به ، ولا يعني ذلك تجاهل خير الفرد، ولكن خير المجموع أهم وأقدس لأنه يمتد إلى الشعب بأكمله .

هكذا أقام أرسطو السياسة على أساس من الأخلاق لا من أجل الخط من شأن الأخلاق بل على العكس للسمو بموضوع السياسة كي يهدف إلى خير أخلاقي للمواطنين . لقد استهجن سياسة

(1) السيد محمد بيوى، المرجع السابق ، ص 154 .

(2) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 28.

(3) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 28 .

(4) انظر أرسطوطاليس : السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون

المدن التي تهدف إلى مجرد الفتح أو الغزو ، فالحرب المشروعة عنده هي التي تكون دفاعا عن حق أو استرداد الحق ، كما استهجن سياسة المدن التي تكون — غاية المدينة — مادية فقط تسعى إلى مجرد الثراء ، وإنما غاية السياسة كغاية الأخلاق تحقيق الخير الأفضل في أن يكون المواطنون فضلاء — نستخلص من ذلك ما يأتي :

أ - إن غاية الدولة كغاية الفرد : تحقيق هدف أخلاقي .
ب- لا تفرقة ولا تمايز بين أخلاق الفرد وأخلاق الدولة بمعنى أنه لا يصح أن تستبيح الدولة لنفسها من الأفعال تبريرا لغاية فلا مجال للقول بأن الغاية تبرر الوسيلة .
ج - إن السياسة عند أرسطو مثلها مثل الأخلاق ، كلاهما علم معياري⁽¹⁾ يتعلق بما ينبغي أن يكون وليس تسجيلا للواقع اليوناني ، فلم تكن السياسة في بلاد اليونان تُسير على هدى مثالية الفلاسفة ..

د - فإذا كان أرسطو قد افترق عن أفلاطون بصدد صلة الأخلاق بالميتافيزيقيا فإنهما يلتقيان بصدد التصور الأخلاقي للسياسة . فكلاهما انتقد القصور السوفسطائي للسياسة القائمة على القوة ، وكلاهما انتقد نظام المدينة العسكرية كأسيطة ، وكلاهما تصور غاية السياسة خيرا خلقيا ، وكلاهما ربط بين خير الفرد وخير المدينة : تحقيق العدالة .

ثانيا : من حيث دور الدولة في التربية الأخلاقية للفرد : في ختام كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ذهب أرسطو إلى أن مقالاته نظرية ، وأن النظر لا يستلزم العمل حتما بالنسبة إلى الرجل العادي ، هذا بينما الأخلاق علم عملي وليس للتأمل والنظر ولا يكفي أن نعرف الخير وإنما أن نمارسه ، ولكن مقالات الأخلاق عاجزة عن أن ترد معظم الناس إلى الخير أو أن تهديهم إلى الفضيلة ، لأن أغلب الناس يسوقه الخوف لا الاحترام ، فيمتنع عن ارتكاب الرذيلة خشية العقاب لا لما تنطوي عليه الرذيلة من عار ، فكيف السبيل إلى الزام الناس بالفضيلة ؟
يذهب بعض الناس إلى أن الأخلاق في الناس بالطبع وآخرون إلى أنها بالتعود والاكتمساب ، وفريق ثالث يرى أنها بالتعلم ، فإذا كانت بالطبع فلا حيلة لنا فيها لأنها تكون بذلك خارجة عن سلطتنا ، طالما أنها منحة إلهية لأولئك المحظوظين الذي طبعوا على الخير ، وأما من يذهب إلى أنها بالتربية أو التعليم فإن الجدل لن يجدي لإقناع من هو عبد شهواته في التخلي عنها ، فالشهوة لا تخضع للمنطق وإنما للقوة ، أنه ليس في الأخلاق ما يفتن أو يغري الصغار باتباعها بل إن ذلك بالنسبة للكبار أيضا . فعامة الناس تنقاد للعقاب والقهر لا للجدل والموعظة .

(1) انظر : المرجع السابق : المقدمة .

حقيقة أن هناك قلة مثقفة تستجيب من تلقاء نفسها إلى الفضيلة إلا أن الرذيلة مرتبطة دائما باللذة فلا شيء يبعد المرء عنها إلا إحلال الألم محل اللذة وليس الألم هنا إلا العقاب ممثلا في سلطة القانون ، ولا يصلح الآباء تماما في تقوم أبائهم صلاحية تامة ، ولكن القانون الصادر عن الحكمة والعقل هو الذي يملك قوة القسر والقهر ، لقد اعتاد الناس أن يعقبتوا من يعارض أهواءهم حتى لو كان محقا ولكنهم لا يكرهون قانون الدولة إن أمرهم بما هو حق .

إننا لا نغفل دور الآباء في التربية ولكن بلوغ الفضيلة يكون أبلغ بتشريع الدولة ، إنها هي التي تقرر ما يجب أن يفعله المواطن وما لا يصلح أن يفعله ، إن ذلك من شأن رجال السياسة الذين تقوم أحكامهم على أسس عقلية من معرفة الأخلاق ولا يحكمون عواطفهم ، أولئك سيكونون ذوي فائدة كبرى لأوطانهم .

* علم الأخلاق وعلم الاقتصاد :

يعرف علم الاقتصاد بأنه علم اجتماعي يبحث في إدارة الموارد الاقتصادية ، ويدرس المشكلة الاقتصادية ، المتمثلة في الندرة النسبية للموارد ، وكيفية استخدام هذه الموارد الاستخدام الأمثل للوصول إلى أقصى إشباع ممكن للحاجات⁽¹⁾.

كذلك هناك صلة قوية بين علم الأخلاق والاقتصاد السياسي ، ذلك لأن الأخير يدرس حياة البشر في مجتمعهم من حيث الثروات ومصادرها وطريقة توزيعها وأثرها في السلوك الاجتماعي ، وبالتالي أثرها في السلوك الأخلاقي ، ثم أثر ذلك كله في علاقة المحكومين بالحكام ، وإذا دققنا النظر في طبيعة هذا العلم للاحتظنا الصلة القوية بينه وبين الأخلاق ذلك لأن العلاقات الاقتصادية لو لم تقم على أساس أخلاقي يساعد في استتباب العلاقة بين الحكام والمحكومين لكانت شرا على الجانبين ، وفي هذا المعنى يقول "سانتھلير" "ما عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل؟ ثم ما عسى أن يكون التشريع في الممــــــــــــــــالك إذا كان لا يستند على علم الأخلاق؟ ثم ما مصير المجتمعات الإنسانية بلا أخلاق؟⁽²⁾.

(1) حازم البيلوي وأحمد جامع : الاقتصاد . (القاهرة : وزارة التربية والتعليم ، 1999) ص 18.

(2) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 28

* علم الأخلاق وعلم القانون :

علم القانون هو العلم الذي يدرس القانون من حيث نشأته ووظائفه وتأثيره على الإنسان والمجتمع ...

والقانون Law هو مجموعة القواعد العامة والمجردة والمكتوبة ، التي تنظم جانب من جوانب حياة الإنسان وهذه القواعد تتصف بصفة القسر أو الإجبار . والقانون يمثل أحد أدوات الضبط الاجتماعي الرسمي Formal Social Control⁽¹⁾ .

كذلك توجد صلة قوية بين علم الأخلاق والقانون من حيث إن كل منهما يضع الضوابط والمعايير للسلوك الاجتماعي . وإن كان العلمان يختلفان من حيث مصدر الإلزام واحترام القواعد والمبادئ ، ذلك لأن القانون لا يعرف من الأعمال إلا ما ظهر منها ووقع تحت طائلته فيحكم عليها بناء على ذلك ، بينما علم الأخلاق فهو يهتم أيضاً بالبواطن والضمير ...⁽²⁾

إن موضوع كل من علم الأخلاق وعلم القانون واحد وهو أعمال الإنسان ، وغايتهمما واحدة وهي : تنظيم أعمال الناس لإسعادهم ، ولكن دائرة علم الأخلاق أوسع ، فالأخلاق تأمر بعمل كل ما ينفع وتنهى عن عمل كل ما يضر ، وليس كذلك القانون فهناك أعمال نافعة لا يأمر بها القانون كالإحسان إلى الفقير وحسن معاملة الزوج لزوجته ، وهناك أعمال ضارة لا ينهي عنها القانون كالكذب والحسد . والسبب في عدم تدخل القانون في هذه الأشياء وأمثالها أن القانون لا يأمر ولا ينهي إلا إذا استطاع أن يعاقب من يخالف أمره أو نهيه وإلا لم يكن قانوناً . وفي كثير من الأحيان يستلزم تنفيذ القانون استعمال وسائل أكثر ضرراً على الأمة مما يأمر به القانون أو ينهي عنه⁽³⁾ .

وأيضاً هناك رذائل خفية ككفران النعمة والحسد ، وهذه لا يستطيع القانون أن يصل إليها لإيقاع العقوبة على فاعلها ؛ فهي لا يمكن أن تقع تحت سلطة القانون ، وليس شأنها في ذلك شأن السرقة والقتل .

وفرق آخر وهو أن القانون ينظر إلى الأعمال من حيث نتائجها الخارجية ، وإن عني بشيء وراء ذلك فهو أن يبحث عن قصد العامل من هذا العمل الخارجي . أما علم الأخلاق فيبحث في حركات النفس الباطنية - إن لم يصدر عنها عمل خارجي - كما يبحث في الأعمال الخارجية .

(1) انظر : سمير كامل : المدخل للعلوم القانونية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1998) ص 10-14 .

(2) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 27-28

(3) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 7 .

ولتوضيح ذلك نقول : إن القانون يستطيع أن يقول : " لا تسرق " و " لا تقتل " ولا يستطيع أن يقول شيئا وراء ذلك ، أما الأخلاق فتشارك القانون في النهي عن السرقة والقتل فتزيد عليه فتقول : " لا تفكر في الشر " ، و " لا تخيل ما هو عبث وباطل " . يستطيع القانون أن يحمي ملك الناس وأن ينهي عن التعدي عليه ، ولكن لا يستطيع أن يأمر المالك أن يقصد إلى المصلحة والخير في استعمال ما له ، إنما الذي يستطيع هذا الأمر علم الأخلاق ⁽¹⁾ .

إن بعض قواعد الأخلاق يتوافر لها نوع من الجزاء الاجتماعي يكفل لها فعالية تفوق في كثير من الأحيان فعالية قواعد القانون ، كسخرية الناس واحتقارهم للمخالف وقطيعة وتجنبه . وعلى هذا النحو فالجزاء لا يلزم قواعد القانون ولا تختص به وحدها ، حتى يمكن اعتباره فاصلا بينها وبين غيرها .

وذهب البعض الآخر إلى التمييز بين القانون والأخلاق عن طريق موضوع كل منهما . فموضوع القانون هو تصرفات الإنسان وأفعاله الخارجية ، أما موضوع الأخلاق فهو مقاصد الإنسان ونواياه الداخلية التي قد تخرج إلى حيز الوجود الخارجي في صورة تصرفات وأفعال مادية ظاهرة وقد لا تخرج ، وتظل عبارة عن نية خاصة بصاحبها .

وقد تعرض هذا الاتجاه بدوره للنقد ، فقواعد القانون كثيرا ما تعنى بالنوايا والمقاصد . مثل ذلك قواعد قانون العقوبات عندما تشترط القصد الجنائي لقيام الجريمة ، وقواعد الأخلاق كثيرا ما تواجه أفعال الإنسان وتصرفاته الخارجية . مثال ذلك واجب مساعدة الغير الذي يتواجد في ظرف يستوجب هذه المساعدة . ومثال ذلك أيضا واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

والواقع أن القانون إن كان يتطرق إلى النوايا والمقاصد في كثير من الأحيان . إلا أن موضوعه يظل هو دائما هو أفعال الإنسان وتصرفاته الخارجية ، حتى في هذه الحالات ⁽²⁾ .

أما أن الأخلاق كثيرا ما توجه أفعال الإنسان وتصرفاته الخارجية ، كما هو الحال في القانون ، فهذه حقيقة لا مجال لإنكارها . لكن يبقى بعد ذلك أن الأخلاق تربط دائما وأبدا بين الفعل أو التصرف الخارجي وبين النية والقصد ، وأن القيمة الخلقية للفعل أو التصرف ترتبط بالنية ارتباطا لا يقبل الانفصام .

خلاصة القول إنه لا مجال للتمييز بين القانون والأخلاق على أساس موضوع كل منهما إلا حيث يتجرد القانون عن النوايا والمقاصد ، أو حيث تواجه الأخلاق تصرف الإنسان نحو نفسه

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) مصطفى محمد الجمال : تجديد النظرية العامة للقانون (الإسكندرية : الفتح للطباعة والنشر ، 1998) ص ص

كالخسد مثلاً أو الغيرة أو سوء الظن أو إضرار الشر . أما في الأعم الأغلب من الحالات ، فالقانون والأخلاق يلتقيان على موضوع واحد . وهذا هو الشأن مثلاً في واجب الوفاء بالعقود وفي بطلان العقود المخالفة للآداب العامة .

وقد كان لهذه النتيجة ، من عدم إمكان الفصل التام بين القانون والأخلاق من خلال موضوع كل منهما أثرها في ظهور اتجاه ثالث يحاول البحث عن مناهج للتمييز بينهما من خلال فكرة الغاية بدلاً من الموضوع فغاية القانون إقامة النظام الاجتماعي . أما غاية الأخلاق فهي الفضيلة ، والأولى والثانية غايات اجتماعية .

فلأن غاية القانون هي إقامة النظام الاجتماعي كانت المحاسبة على احترامه منوطة بسلطة عامة كلما كان هناك سبيل إلى هذه السلطة ، لأن غاية الأخلاق هي الفضيلة كانت المحاسبة على احترامها متروكة للضمير والخشية من رد الفعل الاجتماعي تجاه المخالفة⁽¹⁾ . ولأن اختلاف الغاية لا ينفي وحدة الموضوع ، كان التقاء كل من القانون والأخلاق على كثير من القواعد في معظم الأحيان .

هذا ويمكن تحديد الاختلاف بين القواعد الأخلاقية وقواعد القانون في أمور أربعة هي على التوالي : الغاية ، والجزاء ، والمحل والتحديد⁽²⁾ .

الغاية : تستهدف القاعدة القانونية تحقيق الأمن والاستقرار داخل المجتمع بالنظر إلى ما هو كائن بالفعل متخذة من الشخص العادي أنموذجاً قياسياً ، أما القاعدة الأخلاقية فهي تصبو إلى تحقيق المثل العليا السامية الشكل والمضمون متخذة من الشخص المثالي الخير السلوك والسوى الطبيعة أنموذجاً قياسياً ، بعبارة موجزة نقول إن القانون غايته نفعية في حين أن غاية الأخلاق مثالية ، وإن استهدفنا معاً على المدى البعيد أمراً واحداً وهو تنظيم علاقات الناس في المجتمع وإشاعة الأمن في النفوس .

2- المحل : ترد القاعدة القانونية على سلوك اجتماعي معين فتحظره أو تلزمه باتباعه متخذة من النشاط الخارجي للأفراد معياراً للمحاسبة ، أما القاعدة الأخلاقية فتتعلق بسلوكيات اجتماعية أو شخصية وتجعل النوايا أساساً للحساب ، وقد نوهنا بأن القاعدة القانونية قد تأخذ النوايا في الاعتبار إذا صاحبها سلوك مادي خارجي .

3- الجزاء : يتخذ الجزاء في القاعدة القانونية شكلاً مادياً محسوساً ، هذا الشكل قد يكون عينياً أو نقدياً أو عينياً ونقدياً في آن واحد . على العكس فإن جزاء القاعدة الأخلاقية يعد جزاء معنوياً داخلياً

(1) المرجع السابق : ص 35-36.

(2) محمد صيام محمود مصطفى : المدخل لدراسة القانون (القاهرة : مطبعة النسر الذهبي ، ط 4 ، 1999) ص 30-31 .

يتمثل في شعور بالخطئة والضعة والتأنيب أو معنوياً خارجياً يتمثل في تبكيت الضمير الإنسان واستهجان المجتمع واشتمازه وسخطه وازدراؤه مما يؤدي إلى فتور العلاقات الاجتماعية وهذا ما يعبر عنه بالقول بأن القاضي والمتهم يكمنان في داخل نفس الشخص ، فالمتهم هو النفس والقاضي هو الضمير .

4- التحديد : الغالب أن تكون القاعدة الأخلاقية غير منضبطة وغير واضحة ، في حين يلزم أن تستوفي القاعدة القانونية هاتين الصفتين لتستحق وصفها بالقانونية . والملاحظ أن دائرة القانون قد تتلاقى مع دائرة الأخلاق وقد تنفصل عنها : فإذا تلاقى معها يكون هذا التلاقى تطابقاً مثال ذلك القتل والسرقة والنصب فهي أفعال معاقب عليها أخلاقياً وقانونياً في آن واحد ، وقد يكون هذا التلاقى جزئياً عندما يعاقب المشرع على إحدى صور الكذب وهي الشهادة الزور أمام القضاء . على العكس فإنها تنفصل عنها تماماً بشأن بعض الأفعال المعاقب عليها قانوناً فحسب كعدم الوفاء بدين انقضى بالتقادم أو تقاضى فوائد ربوية من المدين (1).

* علم الأخلاق وعلم الطبيعة : (2)

قطب الرحي في علم الطبيعة الكشف عن أسرارها وعناصرها كما يدركها علماء الطبيعة بالتجربة والملاحظة ، ويصوغونها في قواعد مضبوطة يستعينون بها على تطويع الطبيعة لمصلحة الإنسان ومساعدته فيما يواجهه من مشكلات العيش والحياة ، ومن شأن هذا العلم أن يتطور ويتقدم تبعاً لتطور قوى الانتاج ووسائله ، وقد تعاظم شأن هذا العلم في أيامنا بصورة هي فوق الوهم والخيال ! .

وعلماء الطبيعة هم الذين يصنعون الحضارات ، ويغرون الحياة المادية ، وأي إنسان في هذا الكوكب من أدناه إلى أقصاه لا تخلو حياته اليومية من آثار العلوم الطبيعية الحديثة ؟ . وقال كاتب معاصر : " العلم الحديث موضوعه الطبيعة والمادة حية وميتة وما يخرج عنها من طاقات ، أما ما لا يرى فليس لهذا العلم إليه من سبيل .. فإن أنكر عالم طبيعى وجود الروح ونحوها فهو إنما يفعل ذلك خارج مهمته كالحامي يقضي في موضوع طبي ، أو كالطبيب يقضي في شئون الجن وأمراضها . ! وقطب الرحي في علم الأخلاق هو : كيف ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ؟ ، كما سبقت الإشارة ، وما من أحد يستطيع العيش بلا سلوك أو بسلوك بلا منهج ونظام ، وعلماء الأخلاق يرسون هذا المنهج والنظام الذي يسترشد به الإنسان إلى الغاية المثلى .

(1) المرجع السابق : نفس الصفحات .

(2) أبو بكر إبراهيم التلوع : مرجع سبق ذكره ، ص ص 13 - 14 .

ومعنى هذا أن حياة الإنسان بحاجة ماسة إلى جهود علماء الطبيعة وفلاسفة الأخلاق معاً ، وإلى التنسيق والتوازن بين المصالح المادية والحاجات الروحية ، ولكن طغت المادة وأشياؤها في أيامنا هذه على الأخلاق وقيمها ، وانقلبت المفاهيم ، وأصبحت الفضيلة هي المصلحة الذاتية ، وتحولت أكثر العقول أو الكثير منها إلى آلة حاسبة لأرقام الأرباح والفوائد .

مثال تطبيقي :

وحتى يمكن التمييز بين علم الأخلاق والعلوم الإنسانية الأخرى نعطي مثال على ذلك :

مشكلة تعاطي المخدرات في إحدى الأحياء السكنية :

فهذه المشكلة ظاهرة مرضية لها آثار سلبية على الفرد والأسرة والمجتمع . وهي ظاهرة خلقية ونفسية واجتماعية ترجع إلى أسباب مختلفة ومتداخلة ، لعل أبرزها العوامل النفسية والاجتماعية ، وهذه الظاهرة محل دراسة بين علم الأخلاق وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والقانون ... وتشارك أيضاً بعض المهن في دراسة هذه المشكلة منها على سبيل المثال : مهنة الطب ومهنة الخدمة الاجتماعية ... كأن يكون من أسباب المشكلة أسباب جسمية وأسباب ترجع إلى نقص الخدمات والمؤسسات الاجتماعية ...

ولكن كل واحد من هذه العلوم والمهن ينظر إلى المشكلة من وجهة نظره ، وبحسب موضوعه . فعلم النفس يدرس الدوافع النفسية وراء السلوك الإدماني ، وعلم الاجتماع يدرس المشكلة لمعرفة أسبابها البيئية وخاصة الاجتماعية ... وعلم الأخلاق يحاول رسم الطريق الصحيح للوقاية من المشكلة أو لوضع العلاج لها ...

الفصل الثانی

القيم والفضيلة

القيم و الفضيلة

مقدمه

القيم
الفضيلة

مقدمة

يختص علم الأخلاق بدراسة تصرفات الإنسان فيما يتعلق بالصواب والخطأ . ويهدف إلى وضع قواعد للسلوك أو مبادئ نظرية عامة يمكن قياس السلوك على أساسها .

ولهذا يهتم علم الأخلاق بالموضوعات والمفاهيم المرتبطة بذلك وعلى رأسها :

موضوع القيم وموضوع الفضيلة ، ويتناول الفصل الحالي عرض تفصيلي لهذين الموضوعين ، وذلك من حيث الماهية والخصائص ، مع طرح وجهات النظر حولهما في ضوء الأدبيات المتاحة

القيم

- أولاً : مصطلح القيم في العلوم
- ثانياً : تعريف القيم
- ثالثاً : خصائص القيم
- رابعاً : سلب أو هرم القيم
- خامساً : قيم أساسية
- سادساً : أهمية دور القيم في حياة الفرد والمجتمع
- سابعاً : القيم الأخلاقية

أولاً : مصطلح القيم في العلوم

أولاً : مصطلح القيم في العلوم :

مصطلح القيم Value له أهمية خاصة في الفلسفة وعلم الاقتصاد والاجتماع والنفوس .
1- ففي الفلسفة تعتبر القيم جزءاً من الأخلاق Ethics / Morals والفلسفة السياسية وعلم الجمال . ولقد حاولت المذاهب الفلسفية على اختلافها الإجابة بشكل أو بآخر على أسئلة ومشكلات فلسفية ترتبط بالقيم ، ولكن الإجابات لم تصل حتى الآن إلى إتفاق حتى على طبيعة المشكلات المرتبطة بهذا الموضوع .
ومع ذلك ستظل القيم مبحثاً فلسفياً هاماً جدير بالبحث والتأمل .

2- ومصطلح القيم في الاقتصاد :

ترتبط نظرية القيمة بنظرية الثمن أو السعر . غير أن القيمة في الاقتصاد الماركسي تكون متضمنة في نظرية توزيع السلع والخدمات التي ينتجها نظام اقتصادي معين ، كما تتضمن في تقييم عدالة هذا التوزيع .

3- ومصطلح القيم في علم النفس :

يرى علماء النفس أن القيم شيء هام في حياة أي إنسان ، بحكم أنها توجه وترشد السلوك الإنساني .
ويرى علماء النفس التحليلي مثل سومرز Sommers وفلوجل Flugel بأن القيم ترتبط بالآنا الأعلى Super Ego (الضمير) .
أيضاً يرى علماء النفس بأن القيمة مبدأ مجرد وعام للسلوك يشعر الإنسان نحوه بالارتباط الانفعالي القوي .

كما أنه يوفر له مستوى للحكم على الأفعال والأهداف الخاصة به .

4- ومصطلح القيم في علم الاجتماع :

يرى علماء علم الاجتماع بأن القيم تعتبر حقائق أساسية هامة في البناء الاجتماعي Social Structur ، وهي لذلك تعالج من وجهة النظر السوسيولوجية على أنها عناصر بنائية تشتق أساساً من التفاعل الاجتماعي Social Interaction .
ويعد في السنين الأخيرة موضوع القيم من الموضوعات التي تحظى بأهمية واضحة في النظرية أو البحث السوسيولوجي (1) .

(1) محمد عاطف غيث وآخرون : قاموس علم الاجتماع ، مرجع سبق ذكره ، ص 504 -

ثانياً : تعريف القيم

ثانياً : تعريف القيم :

عرّف كثير من علماء الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس القيم . ويمكن أن نقول إن هذه التعريفات وإن كانت مختلفة فيما بينها في بعض الجوانب ومحاور الاهتمام ، إلا أنها تكمل بعضها البعض .

والآتي بعض هذه التعريفات لمفهوم القيم :

1- يعرف د . فاروق أحمد الدسوقي القيم بأنها " موجهات السلوك وضوابطه . وهي حراس الأنظمة وحامية البناء الاجتماعي " (1) .

2- تعريف د . محيي الدين أحمد للقيم بأنها : " عبارة عن مفاهيم تختص بغايات يسعى إليها الفرد كغايات جديرة بالرغبة ، سواء كانت هذه الغايات تطلب لذاتها أو لغايات أبعد منها . وتأتي هذه المفاهيم من خلال تفاعلها الديناميكي بين الفرد بمحدداته الخاصة ونوع معين من أنواع الخبرة وتكشف دلالات هذه القيم فيما تمليه على محتضنيها من اختيار لتوجه معين في الحياة بكل عناصره المختلفة من بين توجهات أخرى متاحة ، توجه يراه المرء جديراً بتوظيف إمكاناته المعرفية والوجدانية (2) .

3- تعريف د . محمود السيد أبو النيل للقيم بأنها عبارة عن نظام معقد يتضمن أحكاماً تقويمية ، إيجابية أو سلبية تبدأ من القبول إلى الرفض ، ذات طابع فكري ، ومزاجي ، نحو الأشياء وموضوعات الحياة المختلفة ، بل نحو الأشخاص ، وتعكس القيم أهدافنا واهتمامنا وحاجتنا والنظم الاجتماعي والثقافي التي تنشأ فيها بما تتضمنه من نواحي دينية واقتصادية وعلمية (3) .

4- تعريف د . محمد التكريتي القيم هي المبادئ والمقاييس التي نعتبرها هامة لنا ولغيرنا ، ونطالب بتحقيقها كالصدق والأمانة والعفة ، والمفردات الأخلاقية الأخرى (4) .

5- ويعرف Louise Hohnson القيم بأنها مجموعة التوقعات السلوكية وهي أيضاً

(1) فاروق أحمد الدسوقي : " مدى تأثير القيم الإسلامية على برامج الأطفال بدول الخليج " ، ندوة مبادي يريد التربويون من الإعلاميين ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض : 1985 ، ص 320 .

(2) محيي الدين أحمد حسين : التفاعل الاجتماعي (دي : كلية شرطة دي ، 1993) ص 240 - 241 .

(3) محمود السيد أبو النيل : علم النفس الاجتماعي (بيروت : دار النهضة العربية ، الجزء الأول ، الطبعة الرابعة ، 1985) ص 229 .

(4) محمد التكريتي : آفاق بلا حدود (عمان : دار المنطلق ، 1994) ص 126 .

صياغات للسلوك المفضل أو المرغوب والقيمة هي اعتقاد له صفة البقاء أو الدوام النسبي⁽¹⁾ .

6- ويعرف White القيم " بأنها مصطلح ينطوي على الأهداف ومعايير الحكم " (2) .

7- أما Dodd فيقول أن " القيم هي المرغوبات المؤثرة في اختيار الحكم " (3) .

هذا ويمكن أن نعرف القيم بأنها قوالب للتفكير والعمل الإنساني تساعد الإنسان على الحكم على الأشياء ، وعلى المرغوب وغير المرغوب من السلوك ؟

ولنحن نبني قيمنا ومعاييرنا من خبراتنا وتجاربنا ، ومن انتمائنا للمجتمع الذي نعيش فيه ، ومن الثقافة التي تسود حياتنا . كما نستمد هذه القيم من الأسرة ، والأبوين ، والأقارب ، والأصدقاء ، والمعلمين ، والمرين ووسائل الإعلام ، والتوجيه . وتستقر هذه القيم والمعايير جميعها في العقل الباطن.

أما من الناحية الإسلامية فيمكن أن نعرف مصطلح القيم الإسلامية بأنها هي " الأحكام التي يصدرها المرء على أي شيء مهتدياً في ذلك بقواعد ومبادئ مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ومصادر التشريع الإسلامي الأخرى ، وتكون موجهة إلى الناس عامة ليتخذوها معايير للحكم على كل قول وفعل ، ولها في نفس الوقت قوة وتأثير عليهم " (4) .

(1) . Louis Jhnson : Social Work Practice (Boston : Allys & Bacon , Inc., 1992.) P . 5 .

(2) أنطون رحمه : " وسائل الإعلام وأثرها على القيم التربوية في المجتمع العربي المعاصر " ، وسائل الإعلام وأثرها في

المجتمع العربي المعاصر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس : 1992 ، ص 144 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) مساعد بن عبد الله الحيا : القيم في المسلسلات التلفازية (الرياض : دار العاصمة ، 1414هـ) ص 80 .

ثالثاً : خصائص القيم

ثالثاً : خصائص القيم :

- 1- القيم أداة تساهم في إرشاد أو توجيه السلوك .
 - 2- القيم تنمو من خبرات الشخص والجماعة والمجتمع .
 - 3- تهتم القيم بالأهداف البعيدة التي يشعها الإنسان لنفسه ، لا بالأهداف النوعية .
 - 4- القيم تتعدل كنتيجة لتراكم خبرات الشخص والجماعة والمجتمع .
 - 5- القيم تتطور مع تطور الفرد والجماعة والمجتمع .
 - 6- القيم نسبية بمعنى اختلافها باختلاف الزمان والمكان .
- ويضيف محمود السيد أبو النيل الخصائص التالية : (1)
- 1- ترتبط القيم بالمستويات الاجتماعية والاقتصادية ، فهناك نظام اجتماعي أو ثقافة معينة تدعم قيماً من غيرها وهكذا .
 - 2- " ترتبط القيم بالآنا الأعلى لدى بعض علماء النفس التحليلي (سومرز وفلوجل) وتقع في مستوى النواحي الأخلاقية لديهم .
- أيضاً تضيف نوال محمد عمر خصائص أخرى هي : (2)
- 1- تلقائية .
 - 2- منتشرة .
 - 3- عمومية .
 - 4- مترابطة .
 - 5- تاريخية .
 - 6- ثقافية .
 - 7- ذات إلزام جمعي .

(1) محمود السيد أبو النيل : مرجع سبق ذكره ، ص 230 .

(2) نوال محمد عمر : دور الإعلام الديني في تغيير بعض قيم الأسر الريفية والحضرية (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ،

1984) ص 171 .

رابعاً : سلم أو هرم القيم

رابعاً : سلم أو هرم القيم :

تعتمد القيم على المعتقدات ، فالصدق ليس قيمة أخلاقية فقط ولكنه واجب ديني كذلك ، إلا أن هذه القيم والمعايير تختلف باختلاف الأشخاص ، ولو كان لجميع الناس قيم ومعايير واحدة لكان الأمر ، ولكن الحال ليس كذلك ، فلكل إنسان خارطة ، أو سلم يرتب عليه قيمه ومعاييره ، ومن المفيد التعرف على هذه القيم وأهمية كل منها ، ومن ناحية أخرى يكون من المفيد معرفة تحقق هذه القيم .

أي أن هناك ثلاثة جوانب تتعلق بالقيم والمعايير هي : ⁽¹⁾

استنباط القيم :	أي معرفتها
سلم القيم :	أي ترتيبها حسب أهميتها
البيئة على تحققها :	أي مقياس تحققها من عدمه

فللقيم مراتب ودرجات بعضها أعلى من بعض ، في بناء هرمي تكون في قمته أهم القيم ، ثم تليها الأقل أهمية ، ثم الأقل ، وهكذا . وإذا تغيرت مواقع هذه القيم بالنسبة لبعضها البعض صعوداً وهبوطاً فإن خارطة العالم في الذهن تتغير تبعاً لذلك . فتتسع حدود العالم ، وتضيق بحسب نوع التغير في هرم القيم . فالصدقة قيمة ، والصدق قيمة ، ولكن أيهما أعلى مرتبة في سلم القيم : هل نضحى بالصدق في سبيل الصدق ؟ أم نكذب لأجل الصداقة ؟ ذلك يعتمد على موقع كل من القيمتين بالنسبة لبعضهما البعض ⁽²⁾ .

وعند تعرف الإنسان على قيمه ، يكون لديه عدد من القيم الأساسية ، وتحت كل واحدة من هذه القيم عدد آخر من القيم الثانوية ، وتحت كل واحدة من هذه الأخيرة عدد من القيم الفرعية .

وإذا أردنا رسم سلم أو هرم القيم فعلياً ترتيب القيم الأساسية حسب أهميتها ، ثم ترتيب القيم الثانوية حسب أهميتها .

وبالتالي فإنه يمكن الحصول على هرم أو سلم للقيم تكون أعلاه القيم ذات الأهمية الكبرى

(1) محمد التكريني : مرجع سبق ذكره ، ص 126 .

(2) المرجع السابق : ص 23 .

— مكتب الإنماء الاجتماعي : البناء القيمي في المجتمع في المجتمع الكويتي (الكويت : الديوان الأميري ومكتب

الإنماء الاجتماعي ، 1997) ص ص 113 — 114 .

تليها الأقل أهمية ثم الأقل ... وهكذا .

إن مواقع هذه القيم ليست ثابتة ، فهي تتغير باستمرار صعوداً ونزولاً . ويؤدي تغييرها إلى تغيير حدود الإدراك للعالم ، وتغيير السلوك . ويمكن للإنسان أن يتأكد من ذلك إذا استطاع أن يكتب سلم القيم لنفسه الآن ويحتفظ به ، ثم يقوم بكتابه من جديد بعد سنة أو عدة سنوات . ثم يقوم بالمقارنة ، فسيجد أن هناك تقلص وتأخير ، أو حذف وإضافة .

خامساً : قياس القيم

خامساً : قياس القيم : (اختبارات وبحوث)

أجرى العديد من الاختبارات والبحوث لقياس القيم بمختلف أنواعها ولفئات أو شرائح عديدة .. من هذه الاختبارات والبحوث نذكر :

1- اختبار القيم لا لبورت وفرنون ولندزي :

يعتبر أول اختبار لقياس القيم هو المقياس الذي قام بعمله ألبورت وفرنون & ALPORT VERNON عام 1913 والذي عدل بعد ذلك واشترك معهما في ذلك لندزي LINDZEY في أعوام 1951 و 1960 و 1965 . ويقيس هذا المقياس ست قيم هي كالتالي :

- 1- القيمة الاقتصادية والتي تهتم بالنواحي المادية .
- 2- القيمة النظرية والتي تهتم بالحقيقة والمعرفة .
- 3- القيمة الاجتماعية والتي تهتم بالنواحي الاجتماعية .
- 4- القيمة الدينية والتي تهتم بالنواحي الدينية .
- 5- القيمة الجمالية والتي تهتم بالشكل والتناسق .
- 6- القيمة السياسية والتي تهتم بالمركز الاجتماعي والسلطة⁽¹⁾ .

ولقد تُرجم هذا المقياس إلى اللغة العربية ، وقام كثيرون بمحاولات تهدف إلى جعل المواقف التي تثيرها أسئلة المقياس تتناسب مع المواقف الاجتماعية المحلية ، ويتكون المقياس في الصورة المحلية من ثلاثين سؤالاً .

2- اختبار القيم لمصطفى فهمي ومحمد غالي :

اقتبس هذا الاختبار الأستاذان مصطفى فهمي ومحمد غالي عن الاختبار المعروف باسم اختبار الصداقة (واختبار الاستجابات المتطرفة) .
ويدرس هذا الاختبار طبيعة القيم الموجهة لسلوك الفرد مثل : القيم الدينية والاجتماعية والاقتصادية والنظرية والسياسية والعلمية والجمالية⁽²⁾ .

3- دراسة تطور قيم طلاب التعليم العالي :

(1) انظر : محمود السيد أبو النيل : مرجع سبق ذكره ، ص 230 .

(2) المرجع السابق : ص 232 .

قام بهذه الدراسة محمد إبراهيم كاظم عن تطور قيم طلاب التعليم العالي في عشر سنوات دراسية متتابعة . وكانت أدوات البحث في هذه الدراسة تعتمد على تحليل محتوى سير حياة ستين من طلاب الستين الأخيرتين من الجامعة والمعاهد العليا ، ولقد قام البحث بوضع تعاريف محدودة للقيم التي سيقوم بالبحث عنها في سير الحياة . ولقد قسم الباحث سير الحياة إلى ثلاث فترات متساوية 1957 ، 1962 ، 1967 . ومن نتائج البحث وجد أن القيمة الدينية بمعنى الشعور الديني هي السائدة 1962 ، ثم ازدادت 1976 . كما أن قيمة العدالة تضاعلت 1962 ، وازدادت تضاعفاً في 1967 ، وهذا بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية . أما القيم الاجتماعية فقد تضاعلت في 1967 ، وهذا بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية . أما القيم الاجتماعية فقد تضاعلت كقيمة الاندماج في الجماعة 1962 ، ولكنها تأكدت 1967 ، وبالنسبة للقيم الذاتية فقد وجد أن قيمة الشجاعة قد تضاعلت في 1962 ، وزادت تضاعفاً عام 1967 ، وقد تضمن البحث العديد من القيم الجسمانية (الجمال ، الإثارة ، المرح) ، والقيم العملية (العمل ، التملك ، الاقتصادية) ، والقيم المعرفية (العلم ، المعرفة ، الاستطلاع ، القراءة) .

4- دراسة دينامية العلاقة بين القيم والطموح :

قام سيد محمد عبد العال بدراسة عن دينامية العلاقة بين القيم والطموح في فئات من المجتمع المصري ، طبق فيها عدة مقاييس عن القيم وعن الطموح على عينات من الفلاحين والعمال الصناعيين بهدف معرفة التدرج القيمي لدى هذه الفئات ، أي ما القيم السائدة لدى كل فئة ؟ وهل تختلف هذه القيم باختلاف المستويات الاجتماعية والاقتصادية ، فوجد اختلافاً في القيم لدى تلك الفئات وفي المستويات الاقتصادية والاجتماعية ⁽¹⁾ .

5- دراسة جامعة عين شمس عن علاقة القيم بالكفاية الانتاجية :

قامت جامعة عين شمس بإجراء دراسة عن " علاقة القيم بالكفاية الانتاجية للعمال الصناعيين " تحت إشراف الأستاذ الدكتور سيد غنيم ، والأستاذ الدكتور محمود السيد أبو النيل بهدف معرفة القيم التي ترتبط بالكفاية الانتاجية المرتفعة ، والقيم التي ترتبط بالكفاية الانتاجية المنخفضة ، ولقد تم تطبيق البحث في كثير من الشركات الصناعية على العامل ذي الكفاية المرتفعة على أساس أنه أقل العطل جزاءً وغياباً وحوادث وممارضاً .. إلخ . والعامل ذي الكفاية المنخفضة على العكس من ذلك . وهذه الشركات هي شركة الحديد والصلب والنصر للسيارات واسكو وتريكونا ⁽²⁾ .

(1) سيد محمد عبد العال : دراسة دينامية العلاقة بين القيم والطموح (القاهرة : كلية الآداب ، جامعة عين شمس ،

رسالة دكتوراة ، غير منشورة ، 1977 .

(2) سيد غنيم ومحمود أبو النيل : القيم والكفاية الانتاجية لدى العمال الصناعيين (القاهرة : منشورات الدراسات

العليا جامعة عين شمس ، 1979) .

6- دراسة محمود السيد أبو النيل عن القيم الاجتماعية والذكاء والشخصية لدى طلبة وطالبات جامعة الإمارات العربية المتحدة⁽¹⁾ :

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على توزيع القيم الاجتماعية والاقتصادية والدينية وغيرها من القيم . وكذلك التعرف على توزيع الذكاء وما يتضمنه من إدراك للعلاقات وفهم وتفكير ، كما تهتم أيضاً بجوانب الشخصية المختلفة من انتماء وتوتر وصراع لدى عينة من طلاب وطالبات جامعة الإمارات العربية المتحدة . هذا وتهدف الدراسة أيضاً إلى الكشف عن الفروق بين الطلبة والطالبات في الذكاء والشخصية والقيم الاجتماعية .

وعرفت هذه الدراسة القيم بأنها ما يقيسه اختبار القيم لألبورت وفرنون ولندزي ، والقيم التي يقيسها هذا الاختبار هي القيمة النظرية والقيمة الاقتصادية ، والقيمة الاجتماعية ، والقيمة الدينية ، والقيمة الجمالية ، والقيمة السياسية . وكانت أهم نتائج هذه الدراسة :

1/ ضرورة عمل دراسات وبحوث أخرى عن موضوع القيم لدى الطلاب والطالبات في الإمارات العربية المتحدة .

2/ فعلى الرغم من عدم وجود فرق دال بين الطلبة والطالبات في الذكاء ، إلا أن المتوسط الحسابي لذكاء الطالبات في الذكاء ، أعلى 16.46 من المتوسط الحسابي لذكاء الطلبة 15.39 ، ويشير ذلك إلى سعي الطالبة ودأبها في استخدام ذكائها عن الطالب .

3/ إن كمية القلق والتوتر لدى الطلبة أعلى منه لدى الطالبات بفرق له دلالة احصائية عند مستوى 0.5 .

4/ إن الطالبات أعلى من الطلبة بفرق له دلالة احصائية عند مستوى 0.05 ، وأيضاً في مقياس الرعاية والذي يعني أن الطالبات يتصرفن وفقاً لأفكارهن بصورة أكبر ، وأنهن يملن إلى تقديم المساعدة للآخرين أكثر مما يميل الطلبة .

5/ إن القيمة الاقتصادية لدى الطلبة أعلى منها لدى الطالبات بفرق دال احصائياً . ويرجع ذلك أيضاً إلى أن الرجل مازال في مجتمع الإمارات هو المسئول الأول عن ذلك الجانب .

6/ كذلك بالنسبة للقيمة الاجتماعية يوجد فرق دال احصائياً بين الطلبة والطالبات على هذا الجانب ، ويشير ذلك الفرق إلى أن الطلبة أعلى من الطالبات على هذه القيمة .

7/ هناك فرق له دلالة احصائية بين الطلبة والطالبات على القيمة الدينية ، ويشير هذا الفرق إلى ارتفاع درجة الطالبات عن درجة الطلبة .

(1) محمود السيد أبو النيل : " القيم الاجتماعية والذكاء والشخصية لدى طلبة وطالبات جامعة الإمارات العربية المتحدة " ، مجلة الخليج العربي ، جامعة البصرة ، العراق ، 1981 .

سادساً : أهمية دور القيم في حياة الفرد والمجتمع

سادسا : أهمية دور القيم في حياة الفرد والمجتمع

يشهد العالم ثورة اتصالية معلوماتية لم يعيشها من قبل : والجديد في هذه الثورة عالميتها بل يمكن القول إنسانيتها فلا يمكن إسناد أي منها لمجتمع بعينه ، أو لأمة دون أخرى ، فهي نتاج تراكم خبرات البشر وعلمهم في مجالات متنوعة ، وفي مناطق مختلفة .

كما أنها تتميز بعالميتها في التأثير سواء المقصود أو غير المقصود ، فلا يمكن لأمة أو لدولة ما أن تكتفي منها بقدر وتحمج عن إرادة وقصد عن تناول بعض من تأثيرها دون البعض الآخر ، الأمر الذي وضع الكثير من الأفكار والمعتقدات في الكثير من المجتمعات في حالة دفاع عن النفس أمام زحف مفرط الغزارة من المعتقدات والمعلومات التي هبت فجأة على الكثير من المجتمعات وبأغث الكثير منها ، وهو يغط في سبات اليقين المطلق أو الأفكار المسبقة أو الأيديولوجيات الجامدة⁽¹⁾ .

وقد أحدث ذلك نوعا من " الوهن الثقافي " والفكري أصاب الكثير من المجتمعات والأفراد ، كما أحدث موجة من التشكك والاضطراب في الكثير من العلاقات الاجتماعية. نتج عنه مشكلات تفكك الأسرة وزيادة معدلات الجريمة بأشكالها المختلفة الكثيرة في المجتمعات ، كما أثر على مدى إحساس الفرد بالانتماء والولاء لقيم معينة ، وزاد الأمر سوءا في الكثير من المجتمعات ، حيث بدأ هذا كله ينعكس على حيوية المجتمع ، ويهدد بقاءه .

معنى ذلك أن العالم يواجه أزمة حضارية ، تظهر بوضوح في كون الإنسان أصبح أكثر قدرة لكنه أقل سعادة ، وأكثر تقدما وأقل أملا ، أكثر حرية لكنه أقل خلافا . إذن فالأزمة تكمن في خلل النسق القيمي الذي لم يستطع مواكبة ما حققته " الموجه الثالثة " من ثورات ثلاث .

والمنطقة العربية تعيش نفس الأزمة ، وتعاني بمجتمعاتها الكثير منها ، وإن اختلفت المظاهر في الكم والنوع عن تلك التي تعيشها مجتمعات أخرى غيرنا ، فالنقلات والتغيرات العربية وخاصة فيما بعد - أو ما أطلق عليه - " حقبة النفط " كانت شاملة سواء في الدول التي أنتجت وشرت مباشرة من عائداته المالية وما ترتب عليها ، أو الدول التي قدمت بهجرات أبنائها الكثير من الخبرات مقابل تدفق بعض من الخبرات إليها سواء كانت المالية أو ما ترتب عليها أيضا⁽²⁾ .

فلقد مهدت الثروة التي توفرت لدى الجميع لجملة تغيرات كبرى عاشها الجميع ، كانت الفوائد مشتركة ، والخسارة مشتركة ، لكن الاختلاف هو في مقدار المكسب والخسارة لدى كل منا

(1) مكتب الإنماء الاجتماعي : البناء القيمي في المجتمع الكويتي (الكويت : مكتب الإنماء الاجتماعي ، 1997) ص

ص 104 - 105 .

(2) المرجع السابق : نفس الصفحات .

ونوع كل منها ، لقد كسبنا تقنيات تم شراؤها ، وخسرنا معتقدات ثم تبديلها وتغييرها مرة ، بوعي ومرات عديدة دون وعي ، وكانت النتائج في غير صالح أي منا .
إن القيم تعد ضرورة هامة لاستمرار وفاء المجتمع بوصفه كيانا ثقافيا اجتماعيا يحمل هوية ، وطابعا مميزا للبشر الذين يعيشون فيه وينتمون لهذا الكيان . وهنا تبرز أهمية القيم في مجالي : الأمن القومي National Security ، والتنشئة الاجتماعية Socialization .

سابعاً : القيم الأخلاقية

سابعا : القيم الأخلاقية :

القيم الأخلاقية على اختلافها إنما تلتقى عند أربعة محاور هي: (1)

1 - القيم الأخلاقية هي قيم إنسانية

إن أول صورة من صور القيم إنما هو الوعي بضرورتها وأهميتها. وتأتي أهمية القيم في أنها تشهد بظموح الانسان ونزوعه إلى التسامي وتطلعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ورغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة .
والعلم وحده لا يكفي لحل مشكلة الانسان ، لذا تأتي أهمية القيمة الخلقية في حياتنا .
والأخلاق هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تعلو بالإنسانية إلى مستوى أرقى بكثير من المستوى الطبيعي التلقائي .

2 - القيم الأخلاقية عمل وفعل :

إن القيم الأخلاقية هي قيمة فعل وعمل . لها قيمة فعل الخير . لكن ما معنى الخير ؟ هذا ما اختلف الباحثون منذ القدم حول تحديد معناه ، فمنهم من أراد أن يعتبر الخير سعادة ، والسعادة لذة (حسية أو عقلية) ، ومنهم من أراد اعتبار الخير فضيلة (شجاعة أو عدل أو حب أو قوة .. الخ) ومنهم من اعتبر الخير منفعة أو اثر أو اثار إلى آخر هذه المعايير المختلفة التي تجتمع في النهاية بوصفها أفعال إنسانية قيمة توحد - في المجال الأخلاقي - بين قطبي الخير والشر .

3 - القيم الأخلاقية والحرية :

العمل الأخلاقي بوصفه عمل اختيار وشعور واع إنما يختلف عن الجبرية ويألف مع الحرية . فالعمل لا يكون فعلا أخلاقيا إلا إذا واكبته حرية اختيار أمر على آخر أو ترجيح قيمة على سواها . وإذا كان كثير من فلاسفة الفكر المعاصر قد فطنوا إلى ضرورة معاودة البحث في الفضيلة أو القيمة الخلقية ، فذلك لأنهم أدركوا أن القيمة الخلقية إنما هي قيمة الحرية من حيث هي إرادة . فلا قيام للأخلاق بدون الإرادة التي تحاول دائما أن تحقق ما تريد .

وإذا كان العلم هو عالم الضرورة والحتمية ، فإن الأخلاق هي عالم الحرية والمسؤولية . وفلسفة القيم تدعو إلى حرية الإنسان وإلى الحد الذي يجعله خالقا للقيم . فالحرية هي التي تعطى للانسان قيمة وهي الأصل في وجود القيم الأخلاقية وهي الدليل على قدرة الانسان ومكانته في هذا

(1) سامية عبد الرحمن عبد السلام : القيم الأخلاقية ، دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر (القاهرة : مكتبة

الوجود .

4 * القيم الأخلاقية تجمع بين الموضوعية والذاتية⁽¹⁾ :

الأصل في البحث في القيمة الأخلاقية يرجع إلى البحث عن مصدر يوفق بين الموضوعية والذاتية . الموضوعية هي عبارة عن مجموعة القواعد الأخلاقية التي تحدد أمام الفرد المثل العليا التي تلزمه باتباعها .

أما الذاتية فهي عبارة عن شعور الفرد بأنه هو نفسه مصدر كل أخلاق ، وبأن الأخلاق تنبع من ذاته هو ، والقيمة الخلقية هي التي تجمع بين تلك الموضوعية وهذه الذاتية .

(1) المرجع السابق : ص 135 — 136 .

الفضيلة

- أولاً : ماهية الفضيلة .
- ثانياً : معالجة أفلاطون للفضيلة .
- ثالثاً : الفضائل الأصلية عند أفلاطون .
- رابعاً : المفهوم الأرسطي للفضيلة .
- خامساً : المفهوم الإسلامي للفضيلة .

أولاً : ماهية الفضيلة

- 1- تعريف الفضيلة
- 2- خصائص الفضيلة
- 3- أنواع الفضائل

أولا : ماهية الفضيلة :

1- تعريف الفضيلة :

العفة فضيلة والصبر فضيلة والأمانة فضيلة والمحبة فضيلة والحكمة فضيلة والعدل فضيلة ...

والفضيلة من حيث مدلولها اللفظي تعني الفضل والزيادة .

وهناك تعريفات عديدة للفضيلة نذكر منها :

(1) تعريف أرسطو : للفضيلة بأنها ملكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحا ويقوم ، بما يتوجب عليه على أحسن وجه (1) .

(2) تعريف لالاند في معجمه الفلسفي بأن الفضيلة " هي الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية أو الاستعداد الراسخ لإرادة الخير " .

(3) تعريف فولكويه الفضيلة هي " العادة التي بها تمثيل الإرادة للخير " .

(4) تعريف القديس توما الاكوييني الفضيلة هي " صفة طيبة للنفس ، بها تستقيم الحيلة ، ولا يسيء أحد استخدامها " (2) .

(5) تعريف جولفييه الفضيلة هي " استعداد راسخ لحسن الفعل ، اكتسبت على ضوء العقل ، وصاحبه المباشر هو الإرادة " (3) .

(6) تعريف وليام ليلي الفضيلة هي : صفة للشخصية ، وهي استعداد لعمل ماهو صائب في اتجاه محدد ، أو القيام بأحد الواجبات العامة (4) .

(7) تعريف آخر لوليام ليلي الفضيلة هي عادة سلوكية تتوافق مع صفة الشخصية أو استعدادها (5) .

8- تعريف ابن رشد : للفضيلة بأنها " ملكة مقدرة لكل فعل من جهة ذلك التقدير ، أو يظن به أنه خير " (6) .

(1) انظر : محمد محمد طاهر : مرجع سبق ذكره ، ص 45 ،

(2) انظر : محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 238 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 357 .

(5) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(6) انظر : عمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، ص 143 .

9- تعريف محمود حمدي زقزوق : الفضيلة بأنها " الاستعداد الدائم لفعل الخير " (1) .

10- تعريف ماجد فخري للفضيلة بأنها " ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار وقائمة في وسط بالنسبة لموضوع قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية " (2) .

2- خصائص الفضيلة :

هذا ويمكن في ضوء التعريفات السابقة تحديد بعض خصائص الفضيلة كالتالي :

(1) وحدة الفضيلة وتعددتها :-

الفضيلة من حيث هي استعداد لإرادة الخير ، تكون واحدة ، لأن هذا الاستعداد جوهر واحد ، وإنما يختلف باختلاف موضوعاته (3) .

(2) الفضيلة مكتسبة وليست مورثة ، فهي تكتسب في ضوء العقل وتتعلق بالإرادة (4) .

(3) تتصف بالثبات والرسوخ ، فهي عادة راسخة في النفس لإرادة الخير .

(4) عندما يعتاد الإنسان على الفضيلة ، تتحول إلى ملكة راسخة عنده .

3 - أنواع الفضائل :

هناك تقسيمات وأنواع عديدة للفضائل نذكر منها :-

1- تقسيم ليرد Laird للفضائل :

قسم ليرد الفضائل إلى ثلاث فئات : (5)

أ - الفضائل ذات الصفة الصائبة ، هي التي تتكون من أداء واجب من نوع معين ، ومن نوعية الشخصية التي تؤدي هذا النوع من الفعل .

ب - الفضائل ذات الصفة الضرورية أو اللازمة ، وهذا النوع يكون ضروريا للشخصية الشريرة ، وقد تؤدي إلى زيادة الشر في الفرد الشرير .

ج - الفضائل ذات الصفة الكريمة ، وهي من النوع العاطفي أساسا ، وهي تضيف

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) ماجد الفخري : أرسطو المعلم الأول (القاهرة : 19) ص 114 .

(3) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 239 .

(4) عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، مرجع سبق ذكره ، ص 143 .

(5) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 241 .

لمسات جمالية وأخلاقية على ما حولها من أفعال صالحة .

2- تقسيم اللاهوتيين للفضائل (1) :

قسم اللاهوتيون الفضائل إلى ثلاثة أنواع :

- أ - الفضائل الدينية : وموضوعها " الله " وهي الإيمان والرجاء والمحبة .
- ب - الفضائل العقلية : وموضوعها : ملكات الإنسان العقلية " وهي التمييز والحكمة .
- ج - الفضائل الأخلاقية : وموضوعها " سلوكيات الإنسان العاقل " وهي كثيرة منها :
الفطنة والشجاعة والعدل والعفة

3- تقسيم الفلاسفة للفضائل (2) :

قسم الفلاسفة الفضائل إلى ثلاثة أنواع هي :-

- أ - فضائل شخصية : مثل العفة والشجاعة .
- ب - فضائل اجتماعية : تتعلق باحترام نظام الأسرة والمهنة والوطن .
- ج - فضائل عامة : تتعلق بتنظيم العلاقات بين الناس ، مثل الأمانة والأدب والتواضع .

4- تقسيم أفلاطون للفضائل (3) :

قسم أفلاطون الفضائل إلى أربعة هي على التوالي * :-

- أ - الحكمة .
- ب - الشجاعة .
- ج - العفة .
- د - العدالة .

5- تقسيم أرسطو للفضائل (4) :

قسم أرسطو الفضائل إلى نوعين هما ** :-

- أ - فضائل خلقية .

(1) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 241 ،

(2) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(3) انظر : وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 372 .

* سيتم شرح هذه الفضائل في البند الثالث من هذا الفصل .

(4) المرجع السابق : ص 389 .

** سيتم شرح هذه الفضائل في البند الرابع من هذا الفصل .

ب - فضائل عقلية .

ومن هذه التقسيمات المعاصرة نذكر :-

6- تقسيم الفضائل إلى : (1)

أ - فضائل شخصية مثل : العفة والشجاعة والحكمة ، فكلها فضائل تعمل على ضبط النفس وتهذيبها .

ب - فضائل اجتماعية : تشمل العدل والإحسان .

ج - فضائل دينية : تشمل الفضائل التي ينبغي على المرء أن يتصف بها في صلته بخالقه .

7- تقسيم الفضائل إلى :

أ - فضائل إيجابية : كالأمل مثلاً لأنه يحمل صاحبه على العمل في سبيل الحياة .

ب - فضائل سلبية : كالزهد لأنه يجعل صاحبه راضياً بما قد يكون عليه من سوء الحال .

8- تقسيم الفضائل إلى :

أ - فضائل فردية : كالقناعة لأنها تخص صاحبها بالذات .

ب - فضائل اجتماعية : كالأمانة لأن الإنسان يحتاج إليها حين يعامل الناس .

9- تقسيم دوبرنيل Dupreel :

أ - فضائل مباشرة : وهي التي تنتج قيمتها مباشرة من نتائج ممارستها . ويرجع هذا النوع من الفضائل إلى فضيلتين اثنتين فقط وهما الإحسان (أو المحبة) والعدالة .

ب - فضائل غير مباشرة : لا تقاس قيمتها بقيمته نتائجها المباشرة ، بل تقدر قيمتها بوصفها كمالاتاً لصاحبها مثل : الشجاعة والعفة والتواضع والحشمة والصدق والإخلاص والأمانة (2) .

(1) انظر : محمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، ص 151 .

(2) المرجع السابق : نفس الصفحة .

ثانيا : معالجة أفلاطون للفضيلة

1- فلسفته الاخلاقية

2- الفضيلة عند أفلاطون

3- أنواع الفضائل

4- الفضيلة والعلم

5- الأخلاق والسياسة

6- مؤلفات أفلاطون

معالجة أفلاطون للفضيلة

أفلاطون Plato (427 - 347 ق . م .) ولد في أثينا ، تتلمذ على يد سقراط ، عاش في اليونان معظم سني حياته التي بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر في البدء بالسياسة ، فقد كرس في الواقع معظم حياته للفلسفة وعلم الأخلاق⁽¹⁾ . و ألف كتباً كثيرة حفظت لعبهنا هذا ، كتبها على شكل محاورات ، وأكثرها شيوعاً " كتاب الجمهورية " .

وآراؤه في الأخلاق منشورة في تلك المحاورات ممزوجة بأبحاثه الفلسفية ، وكلامه في الأخلاق مبني على " نظرية المثل " وتوضيح ذلك أنه يرى أن وراء هذا العالم المحسوس عالماً آخر روحانياً ، وأن لكل موجود مشخص مثلاً غير مشخص في العالم العقلي أو الروحاني ، طبق ذلك على الأخلاق فقال : إن بين هذه المثل مثلاً للخير وهو معنى مطلق أزلي أبدي بالغ الكمال ، وكلمة قريت المعاملة منه وسطع عليها ضوءه كانت أقرب إلى الكمال ، وفهم هذا المثال يحتاج إلى رياضة النفس وتهذيب العقل ، ومن ثم لا يدرك الفضيلة في خير أشكالها إلا من كان فيلسوفاً⁽²⁾ .

1- فلسفته الأخلاقية :

اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن . وتتلخص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الآلهة والحقائق ؛ وهو الذي يسميه أفلاطون عالم المثل ، ومن ثم عوقبت النفس لسبب ما ، فحلت في جسد هذا العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن عالم المثل ، فأصبح هذا الجسد حاجزاً كثيفاً بين النفس والفضائل ، ولذلك كانت مقولته الشهيرة : " البدن سجن النفس " . هذا المفهوم قاد أفلاطون إلى المبدأ السقراطي بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان ، ويتم التوليد بالحوار ولهذا كانت كتابات أفلاطون في الغالب بأسلوب المحاورات⁽³⁾ .

انطلاقاً من مفهومه هذا يرى أفلاطون بأنه من واجب الإنسان ، كي يحيا حياة فاضلة ، أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة ، وأن يرضى من ذلك بما يحقق استمرار الحياة ، وفي المقابل يلتفت كلياً إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة ، فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأم وترتبط إحداهما بالأخرى ، وبالتالي من واجبه إذا

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مرجع سبق ذكره ، ص 45 - 46 .

(2) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 120 .

(3) أسعد السحمراني : مرجع سبق ذكره ، ص 74 .

أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل أولاً ، فباقتراح الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان الطبيعة الإنسانية والإلهية وأفضل ما تولد بالحدس والحوار الذهني لاكتشاف الأفكار⁽¹⁾ .

2- الفضيلة عند أفلاطون :

يعرض أفلاطون في محاوره الجمهورية⁽²⁾ لنظرية جديدة تستند إلى نظريته القائلة بثلاثية النفس. فالفضائل عنده أربع هي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، و وظيفة العدالة أن تحفظ النظام و التناسب بين الفضائل الثلاث الأولى . فالحكمة فضيلة العقل، و العفة فضيلة النفس الشهوانية ، و أما الشجاعة فهي وسط بينهما و هي فضيلة النفس الغضبية ، فإذا ما تحقق التوازن أى العدالة بين قوى النفس و فضائلها حصلت النفس على السعادة. .

3- أنواع الفضائل :

ويرى أفلاطون أن السعادة من لوازم الإحساس بالفضائل ، وأن السعادة الحقيقية لا تتوفر إلا للفضلاء . وكما تكون السعادة في هذه الدنيا نتيجة إقتناء الفضائل كذلك تكون في الآخرة عندما يحصل الفاضل على جزاء علمه . ولا شك أن الإيمان بخلود الروح وبالتالي في الحياة الأخرى من الأسس القوية في تدعيم الأخلاق الفاضلة وتحصيل السعادة القصوى⁽³⁾ .

4- الفضيلة والعلم :

ظهر في فلسفة سقراط الأخلاقية ، توحيدة بين الفضيلة والعلم . إلا أن أفلاطون يخالف سقراط في قضية الصلة بين الفضيلة والعمل ، بل انه ينكرها تماماً . وحجته في ذلك أن العلم يتقبل من عقل إلى عقل عن طريق البراهين والأدلة ، وأما الفضيلة فليست كذلك فهي ترجع إلى إلهام أو بصيرة يشوبهما تحمس عاطفي ديني . وهنا يبرز دور الدين في تشكيل الفضائل لدي أفلاطون⁽⁴⁾ .

(1) أفلاطون ، محاوره الجمهورية - المقالة الرابعة 441 جـ ، نقلا عن محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي،

الفلسفة اليونانية ، من طاليس إلى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993، ص 245.

(2) أسعد السحمراني : مرجع سبق ذكره ، ص 77 .

(3) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 325 .

(4) المرجع السابق : ص ص 323 - 324 .

الأخلاق والسياسة مرتبطان أشد الارتباط في الفكر الأفلاطوني ، بل ونكاد نجد صعوبة أحياناً في إدراج بعض نظرياته ضمن هذا المجال أو ذاك . ويدور هذا واضحاً في أهم محاوراته ، وهي " الجمهورية " ، حيث إن جميع الموضوعات التي تدرج في هذا الكتاب تحت باب السياسة ، يمكن أن تدرج في نفس الوقت في باب الأخلاق . ولعل أبرز هذه الموضوعات موضوع العدالة الذي ينتمي إلى الأخلاق بقدر ما ينتمي إلى السياسة ⁽¹⁾ .

و لقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدول و تطورها عبر التاريخ لكي يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة و قد انتهت به دراسته إلى تصور تركيب مثالي للدولة تتحقق فيه العدالة على أكمل وجه. و لكي يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة في دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس و قواها و الفضائل المقابلة لها. فالنفس لها ثلاث قوى هي: الناطقة و الغضبية و الشهوانية، ولكل منها فضيلة خاصة بها، كذلك نجد أن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي عند أفلاطون:

فالنفس الناطقة: تقابل طبقة الحكام - و فضيلتها الحكمة.

و النفس الغضبية: تقابل طبقة الحراس - و فضيلتها الشجاعة.

أما النفس الشهوانية: فتقابلها فئات الشعب من زراع و صناع و تجار و فضيلتها العفة أى اعتدال المزاج.

و إذن لدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات في المجتمع فما هو إذن موضوع العدالة منها؟ ينتهي أفلاطون إلى القول بأن مبدأ تقسيم العمل في الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة ⁽²⁾ .

فلما كان خلاص النفس مشروطاً بعدم مبالغة إحدى قواها و طغيانها على القوى الأخرى، أى في حفظ التناسب بينها، و كذلك في التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس - فذلك هو مفهوم العدالة و طبيعتها الحقبة بالنسبة للنفس ، و أما ضد العدالة فهو طغيان إحدى قوى النفس على قواها الأخرى - فكذلك تكون العدالة في الدولة إذ تتمثل في حفظ التناسب و التوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، و هذه هي وظيفة الحاكم الفيلسوف . فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها إلا عندما يصبح

(1) أحمد شمس الدين : أفلاطون سيرته وفلسفته (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1990) ص 113 .

(2) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية ، ص .

الحاكم فيلسوفاً. و بذلك تصبح فضائل النفس هي بعينها فضائل الدولة من حكمة و شجاعة و عفة و عدالة و هذه كلها تتحقق في الدولة المثلى⁽¹⁾ .

ومن أهم آراء أفلاطون في هذا المقام هو أن الدولة هي الفرد في صورة أكبر ، وعلى هذا فكل تصرفات الأفراد وأفعالهم ، انما تنعكس بالضرورة على الدولة ، خيراً كانت تلك الأفعال أو شراً⁽²⁾ .

أيضاً من آراء أفلاطون البارزة وجوب أن يكون الحاكم فيلسوفاً لأنه بذلك يكون القادر على قيادة النفوس إلى الخير بما يملك من قوة الإدراك ومعرفة كيف يساس الناس على أسس حكيمة ، إنه قائد وطبيب معاً⁽³⁾ .

٦- مؤلفات أفلاطون :

لقد كتب أفلاطون محاورات ومراسلات عديدة في الفلسفة ، الأخلاق ، السياسة نذكر

منها:

- (1) الزائف .
- (2) في الواجب .
- (3) في الحكمة الأخلاقية .
- (4) في الشجاعة .
- (5) في الصداقة
- (6) في التقوى .
- (7) في الخطابة .
- (8) في الفضيلة .
- (9) في المجادل .
- (10) في استقامة الملوك .
- (11) في الحب .
- (12) في النفس .
- (13) في العدل⁽⁴⁾ .

(1) د. محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 254 .

(2) أحمد شمس الدين ، نفس المرجع ص 326.

(3) أحمد شمس الدين المرجع السابق : ص 326 .

(4) عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، جـ 1 ، ص ص 156 - 157 .

ثالثاً : الفضائل الأصلية عند أفلاطون

1- الحكمة

2- الشجاعة

3- العفة

4- العدالة

ثالثاً : الفضائل الأصلية عند أفلاطون :

أطلق فيما بعد على الفضائل الأربع التي ذكرها أفلاطون اسم الفضائل الأصلية أو الأساسية. والآتي عرض موجز لمعنى كل فضيلة :-

1- الحكمة :

يرى أفلاطون أن الحكمة هي الفضيلة العليا التي تنشأ من سيطرة القوة العاقلة على القوة الغضبية والقوة الشهوانية⁽¹⁾. كذلك يرى أفلاطون أن الحكمة توجد لدى الذين تدربوا طويلاً على الرياضيات المعقدة والفلسفة والمنطق بهدف تطوير قدرات التفكير عندهم وهؤلاء هم الذين وضعهم أفلاطون في الطبقة العليا ؛ طبقة الحكام الفلاسفة ، وهم أيضاً أكثر الناس أخلاقاً وفهماً للخير وإدراكاً للعلم المثالي⁽²⁾.

2- الشجاعة :

والشجاعة هي الفضيلة الثانية بعد فضيلة الحكمة عند أفلاطون ، ويحتاج الإنسان الفاضل عند أفلاطون إلى الشجاعة كي يقاوم الخوف من الألم الذي يجيد بالإنسان بعيداً عن الطريق الذي توجهه الحكمة إليه . وهناك على الأقل نوعان من الشجاعة :⁽³⁾

1- شجاعة إيجابية ؛ وهي تتمثل في مجاهدة المخاطر ، دون اكتراث بالألم أو الخوف منه .

2- شجاعة سلبية ، وهي تتمثل في الجلد وتحمل المعاناة والمكاره .

3- العفة :

هي الفضيلة التي يقاوم بها المرء مغريات الشهوة أو المتعة .

ويرى أفلاطون أن فضيلة العفة تستقي الإرشاد من العقل (وفضيلته الحكمة) بحيث يتم تحديد ما يجب أن يتم إشباعه والخطوط التي يجب أن يتخطاها المرء حتى يكون عفيفاً . والعقل يطلب من النفس الشهوانية الاعتدال غير المقرون بالإثارة . والعفة فضيلة تمنح الجمال للحياة الأخلاقية وتحذب التعصب ، وتمنع أي مسعى غير معقول لخير فردي محدود ، وتدعو إلى إشباع كل رغبة أو طموح بدرجة ملائمة ومناسبة⁽⁴⁾.

(1) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 242 .

(2) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 376 .

(3) المرجع السابق : ص 377 .

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

4- العدالة :

هناك مضامين معينة لمفهوم أفلاطون عن العدالة منها أن العدالة هي التوازن بين قوى النفس الثلاث : العقلية والغضبية والشهوانية⁽¹⁾ . وقد نشأت محاوره الجمهورية أصلاً عن مناقشة في حقيقة العدالة . وقد ورد بها عدة تعريفات للعدالة منها: أنها بمثابة المانع الذي يمنع الاحتكاك الذي يحدثه اجتماع الناس و انطلاقهم في إكفاء رغباتهم و شهواتهم من غير رادع أو وازع⁽²⁾ .

و هذا التعريف للعدالة قد وضعه بعض المتناقشين في المحاوره، وقد رفضه أفلاطون مع غيره من التعريفات الأخرى ، و قال إن : العدالة هي الحكمة و أن العادل هو الحكيم الصالح⁽³⁾

كذلك يرى أفلاطون أن العدالة هي " القوة التي تجعل كل عضو في الدولة يقوم بعمله دون ضغط أو إكراه ، وأن من واجب الحكام أن يعملوا على ألا يمتلك أمرؤ ما يخص الآخريين ، أو أن يحرم مما يخصه هو ، وهذا يشير بالتأكيد إلى التحرر من تدخل الغير فيما يخص الفرد . ومنها أيضاً الاعتراف بقدر من المساواة بين أفراد المجتمع ، تلك المساواة التي تظهر من خلال الاعتراف بأن لكل فرد وظيفته التي يؤديها في مجتمعه⁽⁴⁾ .

(1) محمد عبد الستار نصار : المرجع السابق ، ص 252 .

(2) أفلاطون ، محاوره الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، الطبعة الثالثة 1929 ، المقدمة.

(3) أفلاطون، محاوره الجمهورية ، ترجمة نظلة الحكيم و محمد مظهر ، دار المعارف 1963 ، ص 18

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

رابعاً: المفهوم الأرسطي للفضيلة

- ١- كتب أرسطو
- ٢- فلسفته الأخلاقية
- ٣- الأخلاق
- ٤- السعادة
- ٥- السير
- ٦- الخير
- ٧- شروط تحقيق الفضيلة
- ٨- أنواع الفضائل
- ٩- الوسط الاعتدالي

رابعاً : المفهوم الأرسطي للفضيلة :

أرسطو Aristotles (384 - 322 ق . م .) من مواليد أثينا باليونان ، تتلمذ على يد أفلاطون ، يطلق عليه اسم " المعلم الأول " في الفلسفة والمنطق⁽¹⁾ .

الفضيلة عند أرسطو بوجه عام تطلق على جميع الأفعال الحائزة للكمال . فالفعل الإنساني أيا كان ، عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل . وكمال أي فعل ، أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه ، هو الفضيلة بعينها⁽²⁾ .

ولقد أسس أرسطو مذهباً خاصاً يسمى أتباعه "بالمشائين" لأنه كان يُعَلِّم وهو يمشي ، أو لأنه كان يُعَلِّم في ممشى مظلمة . وقد بحث في الأخلاق . وألف فيها كتباً عديدة .

وقد رأى أن الغاية الأخيرة التي يطلبها الإنسان من أعماله " السعادة " ، ولكن نظرته إلى السعادة أوسع وأعلى مما يذهب إليه النفعيون في العصور الحديثة ، وطريق نيل السعادة عنده استعمال القوى العاقلة أحسن استعمال .

وأرسطو هو واضع نظرية الأوساط ، أي أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين كالكرم وسط بين السرف والبنخل ، والشجاعة وسط التهور والجبن ، وسنوضح ذلك عند الكلام على الفضيلة⁽³⁾ .

1- كتب أرسطو:

كانت مؤلفات أرسطو الأولى موجهة في أغلبها إلى عامة الجمهور ؛ ولما كانت قد كتبت بأسلوب مصقول (بعضها كتب على عقل المحاور) فقد كانت أفلاطونية إلى حد كبير في وجهة النظر . وقد كانت هذه المؤلفات واسعة الشهرة في العصور القديمة . ولقد تم ترجمة بعض كتب أرسطو إلى اللغة العربية⁽⁴⁾ .

هذا ويمكن تقسيم كتب أرسطو من حيث الموضوع إلى الأقسام التالية :-

1- الكتب المنطقية و هي:

أ- المقولات، و قد سماه العرب "قاطيفورياس" .

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مرجع سبق ذكره ، ص 32 و ص 208 .

(2) محمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، ص 145 .

(3) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 120 - 121 .

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مرجع سبق ذكره ، ص 33 .

- ب- العبارة و قد سماه العرب "بارى ارميناس" .
- ج- التحليلات الأولى، و سماه العرب " أنا لوطيقا الأولى " (القياس).
- د- التحليلات الثانية أو البرهان ، و سماه العرب " أنا لوطيقا الثانية" .
- هـ- الجدل ، و سماه العرب "طويقا".
- و- الأغاليط، و سماه العرب "سوفسطيقا".
- 2- الكتب الطبيعية و هي:
- أ- كتاب الطبيعة، أو السماع الطبيعي، أو سمع الكيان.
- ب- كتاب السماء
- ج- كتاب الكون و الفساد.
- د- كتاب الظواهر الجوية.
- 3- الكتب الميتافيزيقية (ما وراء أو ما بعد الطبيعة) . و هذه الكتب هي الجزء المركزي في مؤلفات أرسطو ، و هي تتناول الفلسفة الأولى، و تشتمل على أربعة عشر كتابا . و يبدو أن "أندرونيقوس" هو الذى جمعها و رتبها هذا الترتيب و رقمها بحروف الهجاء اليونانية و سماها "ما بعد الطبيعة" لأنها ترد بعد الطبيعيات، فكلمة Meta معناها "بعد" و كلمة Physica تعني "الطبيعة"، و لم يكن المقصود بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة الأولى - كما فهم بعد ذلك - هي فلسفة غيبية تبحث فيما وراء الطبيعة ، أى في غير الظاهر المحسوس من الطبيعة ⁽¹⁾ .
- 4- الكتب الأخلاقية . و هي التى تبحث مع الكتب السياسية في الجانب العملي من فلسفة أرسطو و تحتوى على:
- أ- الأخلاق الأوديمية "الأخلاق إلى أوديموس" .
- ب- الأخلاق النيقوماخية "الأخلاق إلى نيقوماخوس"
- ج- الأخلاق الكبرى ، و يبدو أنه تلخيص للكتابين السابقين .
- 5- الكتب السياسية ، و أهمها كتاب السياسة و هو في ثمانى مقالات ، تظهر فيها معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية و نظمها السياسية، و كذلك الحكم في البلاد المجاورة لليونان . و لأرسطو كتاب آخر في السياسة يبدو أنه المادة الخام التى جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية ، إذ نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستورا للمدن اليونانية. و لقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذى ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الأثينيين) ⁽²⁾ .

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفيلسفى، الجزء الثانى، أرسطو و المدارس المتأخرة ، ص 20-21..

(2) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفيلسفى ، أرسطو، ص 32.

6- الكتب الشعرية و هي: كتاب الخطابة في ثلاث مقالات ، و كتاب الشعر و هو غير كامل.

يتضح إذن أن أرسطو يخصص ثلاثة كتب في الأخلاق للكلام عن الفضائل الخلقية ويشير إلى الشجاعة، والعفة ، وعلى فضائل تتعلق بالثروة أو بالشرف أو بالغضب أو فضائل إجتماعية ، وينهي الكتاب الرابع بالتحدث عن أشباه الفضائل مثل الحياء ، ويفرد الكتاب الخامس للكلام عن فضيلة العدالة ، ويعتبرها فضيلة رئيسية ، باعتبارها مراعاة النسبة الصحيحة في توزيع المكافآت والجزاءات بين الأفراد وهذه هي العدالة الجزئية ، وثمة نوع آخر من العدالة يقوم في المطابقة للقانون الخلقي ، فالرجل العدل بهذا المعنى هو الذي تتطابق أفعاله مع قوانين المجتمع وقواعده الأخلاقية . ويكون عنواناً للصالح والفضيلة ، أما العدالة الجزئية فيرى أرسطو أنها تقوم على المساواة وتقسم إلى نوعين : عدالة توزيعية وعدالة اصلاحية .

والعدالة التوزيعية تعني توزيع المجتمع للأموال والمكافآت وألقاب الشرف على مستحقيها ، والمبدأ في العدالة التوزيعية هو النسبة الهندسية لأن الدولة يجب أن تراعي مميزات الأفراد فتمنح كلا منهم على قدر كفايته وفضله .

أما العدالة الاصلاحية فيعتبرها أرسطو من اختصاص السلطة القضائية التي تعوض المظلوم من الظالم ، وتنزل العقاب بالجرمين ، وتحكم بالعدل بين المتعاقدين ، والمبدأ في العدالة الاصلاحية هو النسبة الحسابية ، لأنها تقوم على أساس تساوي الأفراد أمام القانون . ويذكر أرسطو العدالة السياسية والعدالة القانونية والعدالة الطبيعية ، ثم يشير إلى أن هناك عدالة أسمى من عدالة القانون ، وتعرف بالانصاف الذي يصحح العدالة القانونية ، فغالباً ما يكون التطبيق الحرفي للقانون جائراً، فيعدل القاضي عن النص ويستلهم روح التشريع .

ولم يغفل أرسطو الصداقة وأنواعها فيخصص لها الكتابين الثامن والتاسع ويشير إلى أن الإنسان كائن اجتماعي وعلى هذا فهو يرتبط مع الآخرين بعلاقات اجتماعية كروابط الأسرة والمدينة بعلاقات اجتماعية كروابط الأسرة والمدينة الإنسانية ، ويسمي هذه العلاقات بالصداقة ، وهي لازمة للحياة ، فلا يستطيع الفرد أن يحيا بدون صافات ، أي علاقات مع أفراد المجتمع الآخرين . ويميز أرسطو بين ثلاث أنواع من الصداقة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة.

ثم يشرح كل نوع من هذه الأنواع ، ويخلص إلى أن هناك قانوناً واحداً يربط بين جميع الأفراد ، وهذا القانون يجد مداه في العلاقات الاجتماعية التي تؤلف بين الجميع ، وهنا يمهّد أرسطو الطريق للانتقال إلى حديثه عن الأسرة والدولة في العلم السياسي .

2- فلسفته الأخلاقية :

يرى أرسطو أن الوحدة الرئيسية هي الأسرة وليست الفرد ، كما فعل أفلاطون ، فيقول إن الإنسان بطبعه حيوان سياسي أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع . وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يتصور وحده منعزلاً مطلقاً ؛ ولهذا فلا بد أن يوجد في جماعة ⁽¹⁾ .

تنطلق فلسفة أرسطو الأخلاقية من قاعدة عرّف فيها الإنسان بأنه مدني إجتماعي بطبعه ، فهذه الفطرة تجعل الإنسان متشوّقاً للاجتماع مع غيره ، وهذا الشوق يدفع إليه السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع ، وسعادة الفرد . فالسعادة التي تحصل استناداً إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط ، والأفعال الطيبة هي غاية الاجتماع البشري .

تأسيساً على هذه القاعدة خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في موضوع الثنائية بين النفس والبدن ، وفي دعوته إلى الزهد ، وإماتة الشهوات سعياً إلى الاتصال بعالم المثل . وكذلك خالف سقراط في مقولته : إن الإنسان مفلطور على الخير ، وإن القيم والمعارف هي قبلية (a priori) موجودة في ذهنه ويتم توليدها منه بالمحاوره ⁽²⁾ .

وانتجى أرسطو إلى استقراء الواقع لتحديد القيم الأخلاقية ، ولتحديد مفهوم السعادة ، وقرّر بأن كل معرفة يجب أن تتوجه في مباحثها إلى المشكلات الطبيعية وإلى غير الطبيعية ، وأن تسعى إلى وضع منهج يساعد على تحقيق ما فيه خير الإنسان . والقادة السياسيون وواضعو النظريات الإصلاحية ، وكذلك المفكرون الاجتماعيون عليهم - جميعاً - أن يوجّهوا عنايةهم إلى الخير المحقّق للسعادة ، وأن يكون ذلك في ذروة أهدافهم وغايتهم ⁽³⁾ .

3- الأخلاق :

بصفة عامة تمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعددت الصور لدى أفلاطون وأرسطو بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب ، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق الحديثة ، خصوصاً ابتداء من كُنْت ⁽⁴⁾ .

من الواضح أن الإنسان في جميع أفعاله يهدف إلى فعل الخير ، سواء أكان هذا الخير حقيقياً كالفضيلة أم ظاهرياً كاللذة . فما هو خير الإنسان الذي يجب أن نختاره ؟ أو ما هي الغاية التي يجب

(1) عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، ج 1 ، ص 125 .

(2) أسعد السحمراني : مرجع سبق ذكره ، ص 14 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، ج 1 ، ص 122 .

أن نمتدى لإدراكها ؟ ان الخير هو ما يهدف إليه الجميع . مع وجود اختلاف في الأهداف والغايات⁽¹⁾

والغايات قد تكون في الأفعال ذاتها أو في نتائجها ، وإذا كانت هنال غايات منفصلة عن الأفعال المؤدية إليها ، فإن طبيعة هذه النتائج أن تكون أفضل من الأفعال ، وتعددت الغايات بحسب الأفعال والفنون والعلوم ، فمثلا الصحة غاية من الطب والسفينة غاية فن بناء السفن ، والنصر غاية الفن العسكري ، والثروة غاية فن الاقتصاد⁽²⁾ .

والأخلاق عند أرسطو علم عملي وهي على علاقة بالعلم السياسي ، ولا يقدر هذا في قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد . وبعد أن يحدد أرسطو معالم الأخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلتها بالسياسة يبدأ في تعيين أفضل المناهج التي تصلح لدراسة السلوك الأخلاقي ، فيذكر أن المناقشة حول هذا الموضوع ومعرفة قواعد السلوك الأخلاقي لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجمل البحث ، إذ أننا لا يجب أن ننشد الدقة في مثل هذا الموضوع ، ذلك لأن الأفعال التي بحث فيها العلم السياسي - والأخلاق فرع منه - تكون دائما موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقيني كما هو الحال في العلوم النظرية مثلا⁽³⁾ .

4-السعادة :

ذهب أرسطو إلى أن الغاية الأخلاقية تتمثل في السعادة . وإن السعادة تتوقف على ممارسة النفس لما يتفق مع الفضيلة . يقول أرسطو: قد يظهر أن جميع الأشياء المطلوبة في السعادة هي موجودة للسعيد، فإن قوماً رأوا أن السعادة فضيلة ، و قوم رأوا أنها حكمة ما .. فمن قال منهم إن السعادة هي الفضيلة ، و من قال إنها فضيلة ما : فقولهم متفق عليه⁽⁴⁾ .

والفرق بين السعادة والفضيلة أن الأولى هي الغاية أو العلة الغائية للحياة الأخلاقية ، بينما الفضيلة هي الصورة أو العلة الصورية للحياة الأخلاقية⁽⁵⁾ .

و الفضيلة تتميز و تتصف عند أرسطو . و ذلك - كما يقول أرسطو - أننا نقول إن الفضائل : منها ما هي فكرية ، و منها ما هي خلقية : فالحكمة و الفهم و العقل : فكرية ، و الحرية و العفة :

(1) مصطفى غالب : أرسطو (بيروت : دار ومكتبة الهلال ، 1988) ص 128 .

(2) المرجع السابق : ص 129 .

(3) المرجع السابق : ص 131 .

(4) أرسطو طاليس ، الأخلاق، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص 70 .

(5) انظر وليام ليلي : المرجع السابق ، ص 384 - 385 .

خلاقية : فإننا إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل إنه حكيم أو فهم، لكننا نقول أنه حكيم أو عفيف . وقد يمدح الحكيم بالهيئة التي له، و ما كان من الصفات ممدوحاً سميناه : فضائل⁽¹⁾ .

5- السير :

والناس يختلفون في فهم السعادة ، ويحكمون عليها عادة بحسب السير وهي ثلاث⁽²⁾ :

- 1- سيرة اللذة .
- 2- سيرة الكرامة السياسية .
- 3- سيرة النظر أو الحكمة .

6- الخيرات :

وبصياغة أخرى لقد قسم أرسطو الخيرات إلى ثلاثة أنواع :⁽³⁾

- 1- خيرات البدن وتحصل باللذة .
- 2- الخيرات الخارجية كالثروة والجاه .
- 3- خيرات النفس وهي التي تسمى خيرات على الحقيقة ، وتكون بحياة التأمل والتفكير والتي أطلق عليها الخير الأسمى لأنها تحقق السعادة الكاملة ، وتجعل الإنسان قريب من الآلهة ، وتحكم الشهوات لدى الإنسان .

7- شروط تحقيق الفضيلة :

والفضيلة عند أرسطو تتطلب علاوة على العلم بها ، أن يحقق القاعل في نفسه شرطين آخرين

هما :-

- أ - استقامة النية أي إختيار الفعل لذاته .
 - ب - المثابرة أي أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة⁽⁴⁾ .
- والفضيلة تصبح عادة راسخة بالممارسة ، والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها .

8- أنواع الفضائل :

هذا ولقد صنف أرسطو الفضائل إلى صنفين هما :⁽¹⁾

-
- (1) أرسطو طاليس ، الأخلاق ، ص 83-84 .
 - (2) وليام ليلي، المرجع السابق : ص 386 - 387 .
 - (3) وليام ليلي، المرجع السابق : نفس الصفحات .
 - (4) المرجع السابق : ص 390 .

أ - فضائل خلقية وهي التي تتكون بالتربية والتعود .

ب - فضائل عقلية وهي التي تتكون عن طريق التعلم .

و- الوسط الاعتدالي :

لقد حدد أرسطو الفضيلة بأنها عادة الاختيار أو الخاصية التي تكمن في ملاحظة التوسط أو الاعتدال (طبقاً لظروف الفرد محل النظر) كما هي محددة بواسطة العقل ، أو كما يحددها الفرد الفطن بصورة عملية ⁽²⁾ .

فالفضيلة عند أرسطو هي الوسطية بين حدين كلاهما رذيلة ⁽³⁾ . فالشجاعة فضيلة وهي وسط بين حدين هما : التهور والجبن وكلاهما رذيلة . والكرم فضيلة وهي وسط بين حدين هما : الاسراف والتقتير والاعتدال وسط بين الغرور والمسكنة أو الذلة ، وهذا الوسط ليس وسطاً حسيلاً ، بل هو وسط اعتباري يتوقف على موقف الفرد وظروفه فشجاعة الجندي ينبغي أن تكون أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ⁽⁴⁾ .

ويتم تحديد الوسط الاعتدالي عند أرسطو بطريقتين ⁽⁵⁾ :

الأول طريق العقل الذي يمكن توحيده بالمعرفة التي اعتبرها سقراط فضيلة أو توحيده بالفهم الفلسفي الذي تطور بالتدريب الطويل على دراسة المنطق . والثاني طريق أصحاب الحكمة العملية .

(1) المرجع السابق : ص 389 .

(2) المرجع السابق : ص ص 388 - 389 .

(3) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 329 .

(4) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص ص 390 - 391 .

(5) محمد محمد طاهر المرجع السابق : ص 392 .

خامساً : المفهوم الإسلامي للفضيلة

خامساً : المفهوم الإسلامى للفضيلة :

الإنسان كائن اجتماعي استخلفه الله تعالى في الأرض ، وكان من سنة الله تعالى في خلقه أن جعل الإنسان محدود القدرة والإمكانات بحيث لا تستقيم حياته إلا إذا عاش مع الجماعة يتكامل معها وفق نظام شامل حدده الشرع ، وتقوم العلاقة بينهم على أساس الالتزام بالأحكام والقواعد التي ترضى الله سبحانه ، وهذا الأمر يستلزم أن يبغوا في أعمالهم الخير كله والصلاح ، وأن يعدلوا عمن الشر والفساد .

وكل الأديان السماوية طالبت الإنسان أن يتصف بمجموعة كبيرة من الفضائل ، ووضحت له هذه الفضائل والنتائج الإيجابية المترتبة على إتباعها وممارستها .

ومن أمثلة هذه الفضائل نذكر :-

- 1- الصدق .
- 2- التعاون .
- 3- الصبر .
- 4- العفة .
- 5- الأمانة .
- 6- الحب .
- 7- مساعدة الآخرين .
- 8- العدل .
- 9- الوسطية .
- 10- التسامح .
- 11- الحكمة .

يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم :

" أقربكم مني منزلاً يوم القيامة أحسنكم أخلاقاً ... " (1) .

كذلك يقول :

" أتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها ونخالق الناس بخلق حسن " (2) .

(1) رواه البخارى و مسلم

(2) رواه ابن ماجه فى سننه.

وفي المصدق يقول الله سبحانه وتعالى { قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ، ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ }⁽¹⁾

وفي التعاون يقول الله سبحانه وتعالى { وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ }⁽²⁾.

وفي الصبر يقول الله سبحانه وتعالى { وَيُؤَاصِبُوا بِالْحَقِّ وَيُؤَاصِبُوا بِالصَّبْرِ }⁽³⁾.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ، إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ }⁽⁴⁾.

ومن أمثلة الرذائل أو الأخلاق غير الحميدة أو السلوكيات المضادة للفضائل والتي يجب الـ

الإنسان أن يتعد عنها ، لأنها تبعده عن الله وعن الناس نذكر :

- 1- الكذب (عدم الصدق) .
- 2- الخيانة .
- 3- النميمة .
- 4- الكراهية .
- 5- شهادة الزور .
- 6- الظلم .
- 7- التطرف .
- 8- عدم التسامح .

إن نتيجة ممارسة الإنسان للفضائل هو القرب من الله ومحبة الناس له ، بينما نتيجة ممارسة الإنسان للرذائل هو غضب الله وكراهية الناس له .

ولقد استخدم الإسلام نوعين من الاستمالات لإقناع الناس بالتحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل ، هي :

- 1- استمالات الترغيب .
- 2- استمالات التهيب .

(1) القرآن الكريم : سورة المائدة ، آية 119 .

(2) القرآن الكريم : سورة المائدة ، آية 2 .

(3) القرآن الكريم : سورة العصر ، آية 3 .

(4) القرآن الكريم : سورة البقرة ، آية 153 .

ويقصد باستمالات الترغيب عرض النتائج المرغوبة التي تترتب على تحلي الإنسان بالفضائل ،
ويقصد باستمالات التهيب عرض النتائج غير المرغوبة التي تترتب على تحلي الإنسان بالردائل
والتخلي عن الفضائل .

يقول الله سبحانه وتعالى :

{ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ } ⁽¹⁾ .

إن الإسلام دين الوسطية ويحارب التطرف والإفراط والتفريط . فعلى سبيل المثال يقول الله سبحانه وتعالى : { وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا } ⁽²⁾ .

وقوله : { وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا } ⁽³⁾ .

والآتي بعض النماذج من القيم الاخلاقية والفضائل التي حض الإسلام الإنسان على تعلمها واكتسابها وممارستها :

1- العدل :

يقول الله سبحانه وتعالى : { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا } ⁽⁴⁾ .
كذلك يقول :

{ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } ⁽⁵⁾ .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم في باب الأمر بالعدل والنهي عن الظلم " اتقوا الظلم ، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة " ⁽⁶⁾ .

2- الصبر :

يقول الله سبحانه وتعالى :

(1) القرآن الكريم : سورة الزلزلة ، الآية 7 ، 8 .

(2) القرآن الكريم : سورة الاسراء ، الآية 29 .

(3) القرآن الكريم : سورة الفرقان ، الآية 67 .

(4) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 58 .

(5) القرآن الكريم : سورة النحل ، الآية 90 .

(6) رواه مسلم في صحيحه .

{ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ } (1) .

كذلك يقول :

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ } (2) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

" الصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء " (3) .

3- الصديق :

قال الله سبحانه وتعالى :

{ قَالَ اللَّهُ هَذِهِ لَيَوْمٍ تَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

مَرْضًى يَرْضَى اللَّهُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهَا عَمَزُوا إِنَّ ذَلِكَ لَلْفَوْزُ الْعَظِيمُ } (4) .

كذلك يقول :

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ } (5) .

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

" ويل للذي يـُـدَّث فيكذب ليضحك به القوم

، ويل له ، ويل له " (6) .

4- المساواة والمواخاة :

يقول الله سبحانه وتعالى :

{ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ } (7) .

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

" المؤمن أخو المؤمن أحب أم كره " (8) .

(1) القرآن الكريم : سورة العصر ، الآية 3 .

(2) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 153 .

(3) رواه أبو داود في سننه .

(4) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 119 .

(5) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 119 .

(6) رواه أبو داود في سننه .

(7) القرآن الكريم : سورة الحجرات ، الآية 10 .

(8) رواه أبو داود في باب الأدب .

الفصل الثالث

المعايير الأخلاقية

المعايير الأخلاقية

مقدمة :

- أولاً : المعيار النفسي
- ثانياً : المعيار الحدسي
- ثالثاً : المعيار القانوني
- رابعاً : المعيار التطوري
- خامساً : معيار القيمة
- سادساً : معيار الكمال

مقدمة

- 1- تعريف مصطلح المعايير
- 2- اختلاف المعايير
- 3- ظهور المعايير
- 4- اللامعيارية
- 5- الانحراف
- 6- درجات التسامح والرفض
- 7- أنواع المعايير
- 8- المعايير الأخلاقية

مقدمة :

1- تعريف مصطلح المعايير :

هناك تعريفات عديدة لمصطلح المعايير Norms :

عرف قاموس Oxford المعيار :

بأنه مستوى أو نمط أو قاعدة تلتزم بها الجماعة ⁽¹⁾ .

وعلى نفس المنوال عرف قاموس الفلسفة المعيار بأنه مستوى أو مبدأ أو قاعدة للسلوك ⁽²⁾ .

كذلك عرف Raymond Williams المعايير بأنها مستويات للسلوك توجه وترشد الفرد والجماعة والمجتمع إلى ما هو الصواب والخطأ ⁽³⁾ .

ويرى د . عبد الرحمن بدوي أن المعيار هو القاعدة والمثل الأعلى ، والنموذج سواء حددناه على نحو مجرد أو على نحو عيني ⁽⁴⁾ .

كذلك قد ينظر إلى المعيار على أنه وحدة قياس ، تقدر بها كمية الشيء المعني .

نستخلص مما سبق أن المعيار هي قواعد تحدد وتساهم في تنظيم أداء وسلوك الفرد والجماعة والمجتمع .

ويعتبر مصطلح المعايير من المصطلحات الحديثة نسبياً حيث استخدمته على سبيل المثال : م .

شريف M . Sherif في كتابه " علم نفس المعايير الاجتماعية " The Psychology of Social Norms ، وذلك سنة 1936 ، وذلك ليصف به المقاييس أو المستويات العامة Common Standards والأفكار التي تحكم استجابات الأفراد في كل الجماعات القائمة وتوجهها ⁽⁵⁾ .

كذلك استخدم هذا المصطلح حديثاً في علم الاجتماع ، وذلك بواسطة بعض علمائه مثل :
تونيز وسمنر وجورج هومانز وتالكوت بارسونز وروبرت ميرتون عندما تناولوا موضوع البناء الاجتماعي ...

(1) The Oxford Dictionary (Oxford : Oxford University Press , 1998) P. 549.

(2) Thomas Mautner (edr.) : A Dictionary of Philosophy (Oxford : Blackwell Publishers , 1988) P. 295.

(3) Raymond Williams : Keywords A Vocabulary of Culture and Society (London Flamingo , 1987) P. 296 .

(4) عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج 2 ، 1984) ص 451 .

(5) M . Sherif : The Psychology of Social Normes (1936)

فعلى سبيل المثال : يقول جورج هومانز George Homans في كتابه الجماعة الإنسانية The Human Group أن لكل جماعة - مهما اختلف نوعها وحجمها - معايير خاصة بها ، وأخرى تشترك فيها مع المجتمع الكبير .

وقد تتعرض معايير الجماعة مع معايير جماعات أخرى ، بل قد تستخدم الأقسام الفرعية للجماعات معايير مختلفة تماماً بالنسبة للموقف الواحد (1) .

أما تالكوت باسونز Talcot Parsons وروبرت ميرتون Robert Merton يروا أن البناء الاجتماعي Social Structure لأي نسق اجتماعي Social System يتضمن مجموعة من العناصر الأساسية نذكر منها : المعايير ، والمكانات ، والأدوار ، والجماعات (2) .

هذا ويمكن تحديد العلوم المعيارية Normative Sciences بأنها العلوم التي موضوعها الأحكام التقويمية . وهي : علم الأخلاق وموضوعه الخير ، وعلم الجمال وموضوعه الجمال ، وعلم المنطقي وموضوعه الحق (3) .

2- اختلاف المعايير :

لقد ظهرت المعايير منذ فجر المجتمع البشري وكان لنشاط الناس العملي الدور الحاسم في نشوئها .

فبدون التعاون ، وبدون التزامات معينة حيال القبيلة ، لم يكن للإنسان أن يصمد في الصراع مع الطبيعة (4) .

إن الناس عندما يتعاملون مع بعضهم البعض فترة من الزمن ، فإنهم غالباً ما يضعون قواعد عامة تحكم سلوكهم ، والتي نطلق عليها المعايير .

هذا ولا يخلو أي مجتمع من معايير تمثل قواعد تحكم السلوك ، وتتباين تلك المعايير من مجتمع إلى آخر ، بل داخل المجتمع الواحد من منطقة إلى أخرى ، بل ومن جماعة فرعية إلى أخرى . وعندما يشتد الصراع بين المعايير في مجتمع ما ، فإن الذي يحدد أهمية واحدة منها على الأخرى ، يتوقف على الوزن والقوة النسبية لهذه الجماعات الفرعية (5) .

(1) George Homans : The Human Group (1954) .

(2) See : Talcot Parsons : The Social System (1951) Robert Merton : Social Theory and Social Structure (N . Y : The Free Press , 1957) .

(3) عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره . ج 2 ، ص 451 .

(4) المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة توفيق سلام (الاتحاد السوفيتي : دار التقدم ، 1986) ص 13 .

(5) بيث هس واليزابيث ماركسون وبيتر ستين : علم الاجتماع ، تعريب محمد مصطفى الشعيبي (بيروت : دار

المريخ ، 1990) ص 254 .

كذلك فإن هذه المعايير يمكن أن تتغير عبر الزمن داخل المجتمع الواحد ، معنى أن ما هو صواب اليوم ، قد يكون خطأ في الغد . وهذا هو بالضبط الفرق بين المعايير الوضعية والمعايير الالهية الثابتة^١

ظهور المعايير : Emergens of Norms

تتم معظم أنشطتنا اليومية داخل نظم مستقرة لها قواعدها ومكاناتها وأدوارها المعترف بها . وحتى عندما يلتقي غرباء ، فإنه يوجد نمط معين لتفاعلهم ، بالرغم من أن هذا النمط يمكن أن يتبلين تبايناً واسعاً بالنسبة للثقافات المختلفة . وتقول بث هس واليزابث ماركسون ويترسبين أن أي مجتمع لا يسمح أبداً بوجود مواقف تختلط فيها المعايير ، أو لا تتضح فيها القواعد والمكانات والأدوار ، أو أن تترك الأمور للصدفة والأهواء . ولكن ، ماذا عن المواقف الجديدة التي لم تحدث من قبل ، كيف يعرف من يواجهها كيفية التصرف إزاءها تصرفاً سليماً^(١) .

اللامعيارية :

لقد استخدم إميل دور كايم Emil Durkheim كلمة اللامعيارية Anomie ، وهي كلمة فرنسية تشير إلى المواقف التي تخلو من المعايير ، أو التي تكون فيها المعايير غير واضحة ، فلا يجد الأشخاص الذين يتعين عليهم القيام بأدوار معينة قواعد معيارية بصدها . وهنا يشعر هؤلاء الأشخاص بالاغتراب Alienation * نتيجة إحساسهم بنوع من الفوضى وعدم التوازن ، وهذا يدفعهم ويدفع المجتمع إلى محاولة وضع نظم وقواعد للمواقف التي تخلو من التنظيم والمعايير^(٢) .

5- الانحراف Deviance

يشير مصطلح الانحراف الاجتماعي أو الأخلاقي إلى أي سلوك لا يكون متوافقاً مع التوقعات والمعايير التي تكون معروفة ومتفق عليها داخل النسق الاجتماعي ، ويشارك فيها الشخص مع بقية أعضاء المجتمع^(٣) . بمعنى أن الانحراف هو الابتعاد عن القواعد التي يحددها المجتمع للسلوك السليم ، أو تجاوز درجات السماح التي يقرها المجتمع . أي أن الانحراف هو أي سلوك يخرج عما حددته القوانين والأعراف .

(1) المرجع السابق : ص 156 .

* ويقصد بالاغتراب هو شعور الفرد بالفرقة والعجز واللامعنى والعزلة الاجتماعية .

See : F. Geyer : Alienation Theory – A General System Approach (N.Y : Pergaman Press , 1980) pp . 78 – 79 .

(2) المرجع السابق : ص 156 – 157 .

(3) Miticell Duncan : A Dictionary of Sociology (London : Rouldge & Kegan paul , 1975) P . 55 .

6- درجات التسامح والرفض :

ومما لا شك فيه أن جميع أنواع الانحراف عن المعايير الاجتماعية تواجه بالرفض والمعارضة من قبل المجتمع ، ولكن بدرجات مختلفة ، يمكن عرضها على متصل الرفض على النحو التالي (1) .

شكل رقم (1)		
متصل رد فعل المجتمع للانحراف عن المعايير		
نهاية	متوسط	بداية
x	x	x
متصل الرفض	متصل الرفض	متصل الرفض
- رد فعل قوي .	- رد فعل بسيط .	- رد فعل تسامحي .
- سلوك مرفوض .	- سلوك غير مقبول .	- سلوك متسامح فيه من قبل المجتمع .
- لا يتم توقع عقوبات	- يتم تقديم النصائح	- لا يتم توقع عقوبات
- يعاقب عليه	- العلاج والرعاية .	- قانونية على الشخص .
الشخص قانوناً .		

والمجتمعات فيما بينها تختلف في درجات التسامح والرفض نظراً لاختلاف الثقافات ، ومن ثم فإن نظرة المجتمعات تختلف إلى الانحراف باختلاف نظرها للصواب والخطأ ، بل إن الجماعات داخل المجتمع الواحد تختلف نظرها إلى ما هو صواب وخطأ . أيضاً هذه النظرة والمعايير والأعراف الاجتماعية يحدث بها تغير على مر الزمن . لما قد يجعل سلوكاً ما في الماضي شيئاً عادياً ومقبولاً ، ويدخل تحت نطاق الانحراف في الحاضر (2) .

ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة على ذلك لمزيد من التوضيح :

- يعتبر شرب الخمر في المجتمعات الإسلامية سلوكاً منجرًا بجرعة يعاقب عليها القانون ، بينما الوضع ليس كذلك في كثير من الدول في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية .

(1) السيد علي شتا : علم الاجتماع الجنائي (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية 1987) ، ص 17 .

(2) Ken Browne : An Introduction to Sociology (Cambridge : Polity Press , 1992) pp . 181 .

- الإجهاض والحمل بدون زواج يعتبر سلوكاً منحرفاً وجريمة يعاقب عليها في دول ، وفي دول أخرى مسموح به .

- التدخين كان في الماضي شيئاً عادياً ومقبولاً ، أصبح في الحاضر غير مقبول ومنوع في أماكن كثيرة في المجتمع وخاصة العامة منها ، بل هناك عقوبات قانونية في كثير من الدول تفرض على من يدخن في الأماكن العامة .

أنواع المعايير :

هناك تصنيفات عديدة للمعايير نذكر أهمها في الآتي :-

- (1) معايير إلهية في مقابل معايير وضعية .
- (2) معايير فردية وأخرى جماعية وثالثة مجتمعية .
- (3) معايير مشتركة عامة للمجتمع ككل في مقابل معايير فرعية خاصة بإحدى الجماعات الفرعية في المجتمع .
- (4) معايير أخلاقية ، ومعايير اجتماعية ، ومعايير نفسية ، ومعايير اقتصادية ، ومعايير قانونية، ومعايير سياسية ، ومعايير تربوية ...

8- المعايير الأخلاقية :

ويمكن أن نقول أن هذه التصنيفات تنطبق أيضاً على المعايير الأخلاقية ، فهناك على سبيل المثال معايير أخلاقية إلهية و معايير أخلاقية وضعية ، وهناك كذلك معايير أخلاقية فردية و جماعية وثالثة مجتمعية وهكذا ...

وسوف تحاول الباحثة تناول المعايير الأخلاقية التالية بشيء من الشرح :

- 1- المعيار النفسي .
- 2- المعيار الحسي .
- 3- المعيار القانوني .
- 4- المعيار التطوري .
- 5- معيار القيمة .
- 6- معيار الكمال .

فالمعايير الأخلاقية السابقة هي مقاييس لقياس الخير والشر ، فهي تساعدنا على أن نصدر الأحكام على الأشياء بأنها صواب أو خطأ . بمعنى أن المعيار أو المقياس الأخلاقي هو الأمر الذي

يحتكم إليه لتقدير قيمة الأعمال الأخلاقية⁽¹⁾ .

فعند الحكم على فعل من الأفعال بأنه خير أو شر يحتاج المرء إلى مقياس أو معيار يحتكم إليه يسمى بالمعايير الأخلاقية .

ويعتبر البحث في موضوع المعايير الأخلاقية من أهم بحوث علم الأخلاق ، وذلك لأنه الغاية القريبة من مباحث هذا العلم هي أن نتهدي إلى مقياس أدبي ، وقاعدة عامة ، لنرجع إليها في تقدير قيم أعمالنا الإرادية ، ومعرفة ما فيها من الخير أو الشر⁽²⁾ .

وقد اختلف الناس في هذه المعايير ، فمنهم من كان يحتكم في أعماله وأعمال غيره إلى العرف القائم ، أو التقاليد المرعية في مجتمعه ، فيعتبر خيراً ما يقره العرف ، وشرأ ما يخالفه ؛ ومنهم من كان يحتكم إلى القانون الوضعي ، أو السماوي ، في معرفة الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة ؛ وكان منهم من لا يأخذ بهذا ولا ذاك ، بل يحكم رأيه الشخصي فما وافقه كان خيراً وما يخالفه كان شرأ ؛ وكان منهم من رفض كل هذه المقاييس ، وراح يبحث عن مقياس - بواسطة الفكر والنظر - يكون قاعدة عامة ، أو مبدأ شاملاً ، يرى أن تحقيقه هو الخير الأسمى ، والمثل الأعلى الذي يجب الوصول إليه ، ويكون بذلك هو الميزان الخلفي الذي نزن به الأعمال جميعها⁽³⁾ .

ولقد أثبت العلم أن أخلاق الإنسان ليست حظاً يمتح حسب المصادفة والاتفاق ، لكنها تصلح وتفسد وترقي وتنحط تبعاً لقوانين ثابتة ، وإذا عرفنا هذه القوانين وعملنا على وفقها استطعنا أن نصلح أخلاق الإنسان بقدر ما تسمح طبيعته .

وهذه القوانين - سواء منها ما يتعلق بنفس الإنسان أو ما يتعلق بالبيئة التي تحيط بها - معقدة مركبة ، لم تستكشف استكشافاً تاماً حتى الآن ، وهذا لا يمنعنا من السير على ما علم منها والجد في تعرف ما لم يكشف⁽⁴⁾ .

إن علم الأخلاق علم معياري ، فهو علم معياري للسلوك الإنساني ، لا يتوقف عند الوصف ، وإنما يصدر أحكاماً قيمية .

فالأخلاق عند تحديدها يجب أن تنحصر فيما هو معياري ، أي فيما يجب أن نفعله ، بحيث يكون خيراً ، وفيما يجب أن نفكر فيه بحيث يكون صواباً . وبذلك فليس على الأخلاق أن تنحصر نحو علوم النفس ، والاجتماع والانثروبولوجيا فتتجه إلى الدراسة الواقعية للأفعال والأفكار .
إننا ندرس في علم الأخلاق المعيارى هذه المستويات التي يمكن أن نحكم من خلالها على

(1) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 104 .

(2) انظر : محمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، ص 63 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص ص 9 - 10 .

صواب أو خطأ الأفعال على صلاح أو طلاح السلوك واكتشاف وتأسيس مثل هذه المستويات أو المعايير يعد الواجب الرئيسى لعلم الأخلاق المعيارى (1) .

والواقع أن استخدام المعايير الأخلاقية فى التمييز بين الفعل الصائب وبين الفعل الخاطئ يعتمد بدرجة كبيرة على تلك المعايير ، بيد أنه يصعب فى كثير من الحالات حتى بالنسبة إلى المحنكين من الناس أن يصدروا أحكاماً أخلاقية تخبرنا بالمسار الصائب للفعل . ولقد جذب البعض إطلاق اسم " علم حل المشكلات على تطبيق معايير علم الأخلاق ، أو استخدام تلك المعايير فى تمييز ما هو صواب عما هو خطأ ، وفى هذا يقول ج . إى مور . G.E. Moore أن علم حل المشكلات هو أحد أهداف البحث الأخلاقى (2) .

(1) وليام ليلى : مرجع سبق ذكره ، ص 39 ،

(2) المرجع السابق : ص 40

أولاً : المعيار النفسي

المعيار النفسي :

كل عمل إرادي يسمى " سلوكا " كقول الصدق والكذب والكرم والبخل ، ولسلوك الإنسان أسس نفسية يصدر عنها كالغريزة والعادة ، ولا تقع حواسنا على هذه الأسس ، ولكن على أثارها وهو السلوك ، فنحن لا نحس بالغريزة مثلا ولكن نحس بما يصدر عنها .

فكل سلوك لابد أن ينبع من مصدر نفسي ، وليس يقنع الباحث في الأخلاق بالنظر إلى ظواهر الأعمال كما لا يقنع الجغرافي بالنظر إلى ظواهر الجو ، بل لا يقنع إلا إذا عرف عللها وأسبابها . وبمعرفة أسس السلوك نستطيع أن نعالجه إن كان سيئا ونشجعه إن كان حسنا ، فلو أنك قلت للكاذب : لا تكذب وكررت ذلك على سمعه مرارا و تركت حالته النفسية التي يصدر عنها الكذب كما هي لم يكن لقولك أثر ، ولكن لو بحثت عن حالته النفسية وعرفت السبب الذي من أجله يكذب ثم عاجلت ذلك بما يناسب كان هذا علاجا ناجحا (1) .

إن الناس مع الاختلاف الكبير فيما بينهم يعملون جميعا - إلا الشواذ - إلى الشرف والحق والصدق وسائر الفضائل ، وإن كان هذا الميل يختلف فيما بينهم قوة وضعفا ، والتربية الصحيحة تقوي هذا الميل وتصل بالإنسان إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه (2) .

ويرى هربرت سبنسر **Herbert Spencer** (1820 - 1903 م) أهمية تعديل النفس على وفق ما يحيط بها من ظروف ، فالمعاملة خير إذا سببت لذة أو سعادة ، وإنما تكون كذلك إذا كانت ملائمة لما يحيط بها ، وبعبارة أخرى إذا كانت في وفاق مع ما حولها ، والمعاملة تكون شرا إذا سببت ألما ، وإنما تكون كذلك إذا كانت لا تتفق مع ما حولها ولا تلائم الظروف المحيطة بها ، وكلما كان العمل أكثر ملاءمة أو أكثر وفاقا كان أقرب إلى الكمال (3) .

إن الناس كثيرا ما يختلفون في نظرهم إلى الشيء ، فمنهم من يراه خيرا ، ومنهم من يراه شرا .

والاعتماد على المعيار النفسي (الذاتي / الداخلي) بلا شك سيكون غير موضوعي بشكل كبير ، نظرا لأن الحكم على الأشياء سوف يتأثر بنفسية الشخص القائم على الحكم على الأشياء وقياسها .

فالمعيار النفسي لا يصلح أن يكون معيارا عاما ، وذلك لأنه من ناحية يختلف من شخص إلى

(1) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 9 .

(2) المرجع السابق : ص 10 .

(3) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 100 .

آخر ، ومن ناحية أخرى يختلف من حال إلى حال لدى الشخص الواحد ، فقد يرى الشخص اليوم خيراً ما كان يراه بالأمس شراً ، وذلك لاختلاف الظروف والأحوال ، ولاتساع مداركه وتغير نواحي تفكيره وتقدمه في التربية والتهذيب ...

ولقد اهتم بموضوع النفس البشرية كل الفلاسفة تقريباً فعلى سبيل المثال اهتم كل من أفلاطون وأرسطو ومسكويه والغزالي والفارابي وابن تيمية والواردى بموضوع النفس وأنواعها وأخلاقها ...

وسوف نتناول الباحثة هنا موضوع النفس عند مسكويه والفارابي ، وفي الفصول القادمة سوف نتناول موضوع النفس لدى باقى العلماء المذكورين آنفاً .

النفس لدى مسكويه :

يعرف مسكويه النفس بأنها ليست جسماً ولا عرضاً لا صورة هيولانية⁽¹⁾. كما أن النفس طباعها وجوهرها من غير طباع الجسم والبدن ، فهي أكرم جوهرها وأفضل طباعاً من كل مافى هذا العالم من الأمور الجسمانية . وأيضاً فإن تشوقها إلى ما ليس من طباع البدن وحرصها على معرفة حقائق الأمور الإلهية وميلها إلى الأمور التي هي أفضل من الأمور الجسمانية وإثارتها لها يدلنا على أنها من جوهر غير جوهر الجسم ، أما شوقها إلى أفعالها الخاصة بها ، أعنى العلوم والمعارف ، مع هربها من أفعال الجسم الخاصة به فهو فضيلتها⁽²⁾ .

ومما يدل على أن النفس ليست صورة هيولانية عند مسكويه ، إنها تدرك الأمور المتعبرة من الهيولى بالعقل ، والعقل يعرف المقدمات الأول ، ويعرف ذاته ، ويعلم أنه ليس بين الإيجاب والسلب مثالة ، ويعقل الصانع الأول ، ويعرف بأنه ليس خارج الفلك خلاء ولا ملاء ، وأشياء كثيرة من هذا النحو . وليس شئ من هذه مأخوذاً من الحس ، لأنها ليست هيولانية ، ولا فى ملدة ، ولا به حاجة فى إدراكها إلى آلة ، بل هو مكثف بذاته⁽³⁾ .

وللنفس عند مسكويه — كما كان عند أفلاطون — ثلاث قوى واحدة للفكر والنظر فى حقائق الأمور ، وثانية بها ما يتصل بالغضب والشجاعة من الأفعال ، وثالثة هى القوة الشهوية يكون بها اللذات الحسية وما يتصل بها . وهذه القوى الثلاث متعارضة متباينة . وعوامل القوة والضعف ترجع إلى المزاج أحيان وإلى العادة والتأديب أحياناً أخرى .

لنفس إذن ثلاث قوى ، كل قوة منها قد يُساء أو يُحسن استعمالها تبعاً ليواعث وعوامل

(1) مسكويه ، الفوز الأصغر ، تقديم د. عبد الفتاح أحمد فؤاد ، دار المعرفة الجامعية 1989 ، ص 229

(2) سامية عبد الرحمن عبد السلام : مرجع سبق ذكره ، ص 66 .

(3) مسكويه ، الفوز الأكبر ، ص 230 .

مختلفة ، فقد تجنح نحو الإفراط وقد تهبط نحو التفريط فيكون ذلك شراً و رذيلة . وقد تكون معتدلة وسطاً لا إلى إفراط أو تفريط فيكون ذلك خيراً وفضيلة .
وقد أشار مسكويه إلى أن النفس جوهر حي باق لا يقبل الموت و لا الفناء، و أنها ليست الحياة بعينها، بل تعطى الحياة لكل ما توجد فيه (1) .

النفس لدى الغزالي :

النفس عند الغزالي هي النفس الإنسانية التي لها حقيقة الإنسان . والنفس ليست جسماً ولا بعض جسم ، فهي جوهر ممتزج من المادة والصور الجسمانية (2) .
ويرى الغزالي أن النفس صالحة حسب فطرتها الأولى للخير والشر والفضائل في توجيهها للخير و التربية الطيبة .

و يذهب الغزالي في الإحياء (3) إلى أن النفس تحمل معنيين، أحدهما : أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب و الشهوة في الإنسان، و هذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون: لابد من مجاهدة النفس و كسرها، و إليه الإشارة بقوله عليه السلام: "أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك" (4) .

المعنى الثاني ، النفس لطيفة تعنى الإنسان بالحقيقة، و هي نفس الإنسان و ذاته، و لكنها توصف بأوصاف مختلفة. بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت تحت الأمر و زایلها الإضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة. قال الله تعالى في مثلها: " يأتيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية" (5) و النفس بالمعنى الأول لا يتصور رجوعها إلى الله، فإنها مبعدة عن الله، و هي من حزب الشيطان، و إذا لم يتم سكوتها و لكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية و معرضة عليها سميت النفس اللوامة ، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه. قال الله تعالى : " و لا أقسم بالنفس اللوامة" (6) . و إن تركت الاعتراض و أذعنت و أطاعت لمقتضى الشهوات و دواعي الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء. قال الله تعالى إخباراً عن يوسف عليه السلام أو امرأة

(1) مسكويه الفيوز الأكبر ، ص 230.

(2) سامية عبد الرحمن عبد السلام ، المرجع السابق : ص 74 .

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق أبي حفص سيد بن إبراهيم، الجزء الثالث، ص 5-6 .

(4) أخرجه البيهقي في كتاب الزهد من حديث ابن عباس، و فيه محمد بن عبد الرحمن بن غزوان أحد الرضاعين، و

هو ضعيف (محقق الإحياء).

(5) القرآن الكريم، سورة الفجر ، الآيتان 27، 28.

(6) القرآن الكريم ، سورة القيامة ، آية 53 .

العزیز: "و ما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء" ⁽¹⁾ . و قد يجوز أن يقال: المراد بالأمارة بالسوء: هي النفس بالمعنى الأول، فإذا النفس بالمعنى الأول مذمومة غاية الذم، و بالمعنى الثانى محمودة لأنها نفس الإنسان أى ذاته و حقيقته العاملة بالله تعالى و سائر المعلومات.

ويؤكد الغزالي بقاء النفس بالأدلة الشرعية فيقول إنها كثيرة مثل قوله تعالى: { وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَوِّقُونَ } ⁽²⁾ . بمعنى أن النفس عند مفارقتها للبدن لا تفنى بفنائها ⁽³⁾ .

(1) القرآن الكريم، سورة يوسف، آية 53 .

(2) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآيتان 169-170 .

(3) انظر : سامية عبد الرحمن عبد السلام : مرجع سابق ، ص 76 .

ثانياً : المعيار الحدسي

المعيار الحدسي :

استعمل ابن سينا الاصطلاح " حدس " Intution وعرفه بأنه الانتقال من معلوم إلى مجهول⁽¹⁾ .

و يعتبر هنري برجسون (1859-1941) الفيلسوف الفرنسي المعاصر رائد المذهب الحدسي في العصر المعاصر . و قد تميزت فلسفته بترعتها إلى الكشف عن الديمومة أو التغير الدائم ، و هي الخاصية الأساسية للوجود، و التي نستطيع إدراكها عن طريق الحدس، و يقول برجسون: "إن الحدس يتواجد في الحرية أو في الديمومة و ذلك أمر واحد، و هنا نجد خط التحديد الأكثر وضوحا بسين الحدس و التحليل . فالمرء يتعرف علي الواقعي و الحي و المحسوس من حيث أنه التغير نفسه، و يتعرف علي العنصر من حيث تعريفه، إذ أنه صورة تخطيطية و تركيب جديد مبسط يكون في الغالب رمزا بسيطا . و على أية حال يكون منظرا ألتقط من الواقع الذي يتدفق"⁽²⁾ .

كذلك الحدس مصطلح يشير إلى القدرة على إدراك الحقيقة إدراكا مباشرا ، بمعنى الفهم المباشر لموضوع بدون توسط أى عملية استدلالية⁽³⁾ . وقد اختلفت المذاهب الفلسفية في فهم قدرة الإنسان على إدراك الموضوع بصورة مباشرة ، و على إدراكه كلا عضويا . فيرى بعض منظري علم الجمال والفلاسفة المثاليين أن الحدس شيء مناقض للعقل ، عاجز عندهم عن سبر أغوار الأشياء . وبهذا المعنى يكون الحدث لونا من " الإشراق " أو " الوحي " ، قريبا من الإيمان الديني ، أو يكون إدراكا لا شعوريا لطبيعة الأشياء ، قائما على الغريزة⁽⁴⁾ .

وثمة نظرة مغايرة إلى الحدس لدى لوك وديكارت .. وغيرهما من مفكري العصر الحديث . فيذهب أنصار العقلانية (ديكارت ، مثلا) إلى أن إدراك الشيء الحسي ، لا يعطينا معرفة يقينية ولا كلية . و لا يتم الوصول إلى هذه المعرفة إلا بالعقل والحدس العقلي الذي يعني به ديكارت أرقى أشكال المعرفة ، حيث تتكشف للعقل ، بدون استدلال ولا برهان ، يقينية هذه أو تلك من الموضوعات والأفكار⁽⁵⁾ .

إن مذهب الحدسية كإتجاه في الفلسفة المثالية ، يذهب أنصاره إلى أن الحدس لا الفكر (

(1) عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، ج 1 ، ص ص 457 - 458 .

(2) هنري برجسون، المدخل الميتافيزيقيا ، ترجمة محمد علي أبو ريان، ضمن كتاب الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1996، ص 447..

(3) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 219 .

(4) المعجم الفلسفي المختصر ، مرجع سبق ذكره ، ص 181 ،

(5) المرجع السابق : ص 182 .

العقل) هو الذي يتيح للإنسان الوقوف على حقيقة الأشياء . بل أنهم يرون أن العقل عاجز عن رصد الواقع المتغير ، وأن المادة هي أبسط أشكال الوجود ، وهي شيء عاطل وهامد وبدون حياة . وفي مقابل ذلك فإن الحدس أو ما يطلقون عليه " الاندفاعية الحيوية " هو الذي يتحد بالواقع ويمتلك ناصيته (1) .

و لكن الباحثة لا توافق على هذا الرأي، فالمادة ليست شيئاً جامداً بدون حياة، قال الله تعالى: "و إن من شيء إلا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم" (2) .

وفي كتاب وليام ليلي "المدخل إلى علم الأخلاق" عدد ثلاثة أنواع من الحدوس هي : (3)

1— الحدوس الفردية .

2— الحدوس العامة .

3— الحدوس الكلية .

1— الحدوس الفردية : هي الرؤية المباشرة لفرد ما للفعل الجزئي بأنه صائب بالنسبة إليه في اللحظة الحاضرة ، وأنه لا توجد فرصة لتأمل الموضوع مرة أخرى .

وللحدس الفردى أو الخاص فائدته الكبيرة في الحياة الأخلاقية . وقد يمثل التوجيه الإرشاد الأوحد لشخص ما في موقف يتطلب إتخاذ إجراء فوري ، وهو الذى يواجه المواقف الفريدة وذلك رغم أنه قد يقودنا إلى الخطأ .

2— الحدوس العامة : يعتقد كثير من الناس أننا نعرف بالحدس أن أنواعاً معينة من الفعل تكون صائبة وأن أنواعاً معينة أخرى تكون خاطئة ، فمساعدة الفقير هو فعل خير أو صائب وقول الكذب هو فعل طالح أو خاطئ . بيد أن حدوسنا تمدنا بقواعد أخلاقية عامة تصدق بلا استثناء في كل الظروف .

إلا أن سيدجويك ، أشار إلى أن مثل تلك القواعد الحدسية لا تكون صادقة في كل الحالات، فهناك قواعد يمكن الشك فيها ، وهناك قواعد أخرى لا تكون صادقة بالمرة . فالقتل خطأ، لكن القتل دفاعاً عن النفس ليس كذلك . فحينما يظهر الحدس الواضح الذاتى واليقين لا يكون ثمة شك في ذلك ، لكن عند غياب هذا الواضح الذاتى وذاك اليقين يظهر الشك أو حتى الزيف في قواعدنا الأخلاقية .

3— الحدوس الكلية : إن رأى القائل بأن المبادئ الأخلاقية التى نصل إليها بواسطة الحدس

(1) المرجع السابق : ص 183 .

(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء آية 44 .

(3) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص ص 225 — 228 .

ليست نظرية أخلاقية ، بل نظرية فلسفية تستهدف الوصول إلى الحقائق الكلية هو ما نقصده هنا بالحدوس الكلية . فإن ما نعرفه بواسطة تلك الحدوس ليس صواباً أو خطأ الأفعال ، لكن ما نعرفه هو بعض القواعد أو المبادئ التي تساعدنا بطريق مباشر أو غير مباشر على اكتشاف ما إن كان الفعل صائباً أو خاطئاً .

لكن الحجة الرئيسية التي توجه ضد المذهب الحدسي في الأخلاق هي أن الحدسيين يزعمون أن الحدس وسيلة للمعرفة أو للفصل في صدق حكم خلقي معين أو كذبه على نحو قاطع وموضوعي، ولكن هب أن شخصين من أفراد الناس قد اختلفا في مسألة خلقية ، وأن كليهما - كما قد يحدث كثيراً - يدعي أنه قد حدس ما يتصف به رأيه من صواب ، ليس أمامنا حينئذ من طريقة لفصل بينهما فيما بينهما من خلاف ، مادام في مقدور كل منهما أن يثبته الآخر بأنه مخطئ في حدسه ؛ يضاف إلى ذلك أن ليس في طبيعة الحدسيين في حد ذاتهما ما يمكننا من أن نقرر أيهما هو المخطئ⁽¹⁾ .

وكثيراً ما يعترض على الحدسية أيضاً بأن ما يحدسه الناس من حدوس خلقية لا بد أن يتوقف على ما تلقوه من أنواع شتى من التربية الخلقية ، وعلى غير ذلك من الأسباب العارضة . والواقع أن الحدسيين وهم الذين كثيراً ما يزعمون أنهم موضوعيون - يناقضون زعمهم هذا إذ يحتكمون إلى قدرة للحدس لا مناص من أن تكون ذاتية ، وفي هذا مثال يوضح لنا ذلك الإشكال العسير الذي نواجهه عند تقرير أية تفرقة كائنة ما كانت بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي ، في هذا المجال⁽²⁾ .

ولمخلص ذلك أن الحدس يستهدف الرؤية المباشرة للمبادئ الأخلاقية ، وقد يعجب الحدس بالاستدلال أو لا يعجب به :

(1) فهو لا يعجب بالاستدلال العقلي في حالة الأفعال الفردية التي يتخذ فيها الفرد قراراً أخلاقياً ملامحاً وفورياً دون الرجوع إلى تحليل الموقف بالعقل أو الفكر .

(2) وفي حالة أنواع أو أنماط الأفعال يبدو أننا نعرف حدسياً ما إذا كان هذا النوع أو ذاك متوافقاً أو غير متوافق مع " قوانين الطبيعة " .

(3) كذلك نحن نعرف بالحدس بعض الأفكار الكلية الأخلاقية التي يعبر عنها بقضايا معيارية تبدأ بـ " يجب " أو " ينبغي " فهذا لا تخضع للنظرية الاستقرائية بيد أننا نستخدم العقل بعد ذلك في استنباط ما هو جزئي من تلك المبادئ الكلية العامة⁽³⁾ .

ولقد حظيت الحدسية برواج كبير في السنوات الأولى من القرن الحالي ، لكنها تلقى في

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة : ترجمة فواد كامل وآخرون (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1963) ص 24 .

(2) المرجع السابق : ص 25 .

(3) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 230 .

الوقت الحاضر من أنصارها الانصراف عنها ، حتى لقد انصرف عنها فريق من أنصارها البارزين ⁽¹⁾ . هذا ويمكن أن نقول إن هناك اتجاهين رئيسين في فلسفة الأخلاق هما : المذهب الحدسي والمذهب الوضعي . الأول - كما رأينا - يرى أن علم الأخلاق علم معياري ، يحاول وضع مبادئ عامة للسلوك الإنساني ، حتى يسير عليها الناس في حياتهم اليومية. أما المذهب الوضعي فهو يرفض المذهب الحدسي ، ويذهب إلى القول بأن الخير مجرد إصطلاح تعارف عليه الناس في زمان معين ومكان محدد. وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس ، بل يتغير إذا تغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس في عصر واحد . وهذا يرفض الوضعيون التسليم بوجود علم للأخلاق يكون معيارياً (يبحث فيما ينبغي أن يكون) وهذا انتقل موضوع الأخلاقية من دراسة السلوك الإنساني عما هو كذلك إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة معينة تحيا في زمان معين ومكان محدد ، وتحولت غايته من وضع مثل عليا للسلوك الإنساني إلى وصف لهذا السلوك لدى الأفراد والجماعات البشرية ، ومن أعلام هذا الاتجاه أوجست كونت وإميل دور كايم وليفى بريل وغيرهم ⁽²⁾ .

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) إمام عبد الفتاح إمام : فلسفة الأخلاق (القاهرة : دار الثقافة ، 1985) ص ص 45-46 .

ثالثاً : المعيار القانوني

المعيار القانوني :

أكد بعض الفلاسفة على أن الفرق بين الصواب والخطأ يعتمد على قانون ما ، لكن وجهات نظرهم اختلفت حول طبيعة هذا القانون . فنادى الروقيون بالقانون الكلي الذي ينطبق على العقل والطبيعة ، وتابعهم في ذلك توما الإكويني (1225-1274) . ونادى بتلر بأن القانون الأخلاقي ما هو إلا قانون الطبيعة البشرية التي تكشف عنها دراسة التكوين السيكولوجي للإنسان . وتمسك آدم سميث (1723-1790) بقانون التعاطف الوجداني ، بينما ذهب آخرون إلى أن مثل هذا القانون ليس إلا قانون العقل ومنهم ديكارت وكانط وهيغل⁽¹⁾ .

تتميز الأخلاق عن الحق بأنها لا تعتمد في تنظيمها للعلاقات بين الناس ، على أساليب العنف عبر جهاز الدولة ، وإنما تركز إلى قوة الرأي العام ، ويتم مراعاتها عادة عن قناعة . وهنا تصاغ الأخلاق في شكل مواعظ ومبادئ التي ترسم كيفية السلوك والتصرف⁽²⁾ .

فأجهزة الدولة ترسم المعايير الحقوقية (القوانين الوضعية) وتلغيها وتبدلها ، وتضمن مراعاتها وتنفيذها ، وتستخدم في ذلك تدابير الإكراه . ويغطي الحق شتى ميادين الحياة الاجتماعية : العمل ، وعلاقات الملكية ، والعلاقات الزوجية والأسرية ، وما شابهها من العلاقات بين الناس⁽³⁾ .

بينما الأخلاق هي نتاج تفاعل الناس معا ، ورغبتهم في تنظيم حياتهم ، والرقى بها ، بل وتسهيل معرفة قواعد ومستويات السلوك المرغوب والمتوقع من الفرد والجماعة والمنظمة والمجتمع .

فالقوانين الوضعية هي مجموعة الأوامر والنواهي التي وضعها البشر أنفسهم . ولكل أمة قوانينها الخاصة بها ، وهي لا تصلح أيضا أن تكون مقياسا أخلاقيا عاما كليا وذلك لأنها⁽⁴⁾ :

أولا : ليست ثابتة ، بل هي عرضة للتغيير والتعديل ، أما المقياس الخلقي فهو ثابت لا يتغير .

ثانيا : ليست عامة لكل الناس ، فالواقع أن لكل أمة قوانينها الخاصة بها ، وهذه القوانين

تراعى في اعتبارها ما في المجتمع من عادات وتقاليده وعرف ، أما المقياس الخلقي فهو عام شامل .

ثالثا : القانون الوضعي لا يهتم في حكمه إلا بالأعمال الظاهرة ، في حين يهتم القانون

الخلقي بالعمل ونية العامل .

(1) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 201 .

(2) المعجم الفلسفي المختصر : مرجع سبق ذكره ، ص 198 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) محمود حمدي زقزوق ، مرجع سبق ذكره ، ص 65 .

رابعاً : القانون الوضعي تقوم على حراسته وتنفيذه سلطة خارجية ، أما القانون الخلقي فتجسده وتنفيذه قوة داخلية وهي الضمير (1) .

وإذا كان القانون الوضعي لا يصلح أن يكون معياراً خلقياً عاماً شاملاً فليس معنى ذلك أنه ليست له فائدة ، فهو يفيد في تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض ، وحفظ الحقوق واستقرار الأمن والنظام في المجتمع ، وردع المعتدين وتعقب المجرمين ... الخ .

أما القوانين الخلقية هي مجموع القواعد الأدبية التي تنظم سلوك الناس ، بمعنى أن الإنسان العاقل المختار في إرادته يجب عليه أن يشكل سلوكه على ضوئها في ظروف الحياة المتنوعة ، وهذا نصل جميعاً للمثل الأعلى للحياة الخلقية الكاملة .

والقوانين الخلقية ثابتة لا يطرأ عليها تغيير مهما تفاوتت العقول في فهمها أو تطبيقها بتأثير عوامل الزمان والمكان وغيرها . فـما كان خـبيراً في الماضي هو كذلك في الحاضر والمستقبل كالصدق والأمانة والعدالة وغيرها ، فهذه مبادئ خلقية عامة لا استثناء فيها تفرض نفسها على الناس جميعاً بواسطة الضمير ، ولا تفرضها قوة خارجية ، وهي ليست بمجرد قوانين نظرية ، ولكنها صالحة لأن تطبق في كل الأحوال والظروف (2) .

ولقد ميز كانط بين ثلاثة أنواع من القوانين المعيارية ، التي أسماها بالأوامر أو الفرضيات وهي : (3)

- 1 - القوانين التي تتعلق بمجموعة من الأفراد أو الأشياء .
- 2 - القوانين الكلية التأكيدية ، وهي تلك التي تؤكد بواسطتها أن أهدافاً معينة تكون محل طلب من كل إنسان ، بمعنى أن تكون تلك الأهداف صالحة للتطبيق على كل الأفراد .
- 3 - القوانين الأخلاقية التي يسميها كانط بالقوانين الافتراضية المقولية . وهي لا تستهدف التطبيق على كل أو بعض الناس ، ولا ينتظر أن يجني من ورائها نتائج معينة . إنما قوانين تبحث في الخير ذاته بغض النظر عن نتائجه .

أما صلة القوانين الخلقية بالقوانين الإلهية (السماوية ، والتي شرعها الله لعباده) فهي صلة الفرع بالأصل ، فالقوانين الإلهية هي مصدر ومنبع القوانين الخلقية . ولو فهمت القوانين الإلهية - وخاصة في الدين الإسلامي - على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان

(1) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 129 .

(2) عمود حمدي زقزوق ، مرجع سبق ذكره ، ص 67 .

(3) وليام إيلي : مرجع سبق ذكره ، ص 235 .

للإنسان⁽¹⁾ .

وأما وجه الحاجة إلى البحوث الأخلاقية مع وجود القوانين الإلهية فيجب المشتغلون بالأخلاق على ذلك بما يأتي⁽²⁾ .

أولا : لقد بين لنا الدين الخير والشر والفضائل والذائل ووضح لنا ما ينبغي أن نعمل وما ينبغي أن نتجنب .

ثانيا : إذا كان الفقهاء قد حاولوا تعليل الأحكام الإلهية وسبب مشروعيتها ، فإن هذا لم يصل إلى قلوب الناس جميعا ، ولهذا فإن القانون الخلقي تسترشد به الأمم التي انقطعت عن الشرائع السماوية حيناً ، كما تصل به الأمم التي وصل إليها الوحي في بعض الأحيان إلى تفهم الحقيقة التي جاءتها عن الرسل والأنبياء .

والخلاصة أن القانون الأخلاقي هو قانون الطبيعة ، لأنه قانون موضوعي وعام ويعتمد على التكوين الطبيعي للعالم في ثباته ، لكنه ليس بالتأكيد كشفا لعلاقات عرضية متغيرة كذلك التي تبحثها القوانين العلمية . وإذا كان القانون الأخلاقي قانونا للطبيعة ، وكان الطبيعة عاقلة فيجب أن يكون القانون الأخلاقي قائما على العقل وعلى الإتساق المنطقي .⁽³⁾

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) محمد موسى يوسف : مباحث في فلسفة الأخلاق (القاهرة : مطبعة الأزهر ، 1963) ص ص 165 - 166 .

(3) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 263 .

رابعاً : المعيار التطوري

المعيار التطوري :

تطور مفهوم الأخلاق من عصر إلى آخر ، فكان يتحسن ويكتمل بالتدريج . ففي الأخلاق ، كما في سائر ميادين الحياة ، ارتسمت في نهاية المطاف نزعة نحو التقدم ، مما انعكس في تعزيز كرامة الإنسان وجدارته ، واكتساب المبادئ الأخلاقية طابعاً أكثر فأكثر إنسانية . وبظهور المجتمع الطبقي صارت الأخلاق طبقية (فهناك ، مثلاً الأخلاق العبودية ، والاقطاعية ، والبرجوازية ، والشيوعية) . فليس ثمة أخلاق فوق الطبقات وفوق التاريخ ، أملاها الإله على المجتمع أو تنبع من طبيعة الإنسان ، كما يزعم المثاليون . ومع ذلك تنطوي الأخلاق الطباقية على عنصر إنساني تتوارثه البشرية جيلاً عن آخر (1) .

ويرتبط المعيار التطوري بمذهب النشوء والارتقاء ، فقد كان الرأي الشائع عند الناس أن كل جنس وكل نوع من الحيوانات مستقل بذاته لا ينتقل إلى غيره ، فالأسماك لا تنتقل إلى ثماسيح ، ولا القط إلى كلب ، بل إن لكل نوع آباء متميزة تتناسل منها فروعها - حتى جاء لامارك وهو عالم فرنسي (1774 - 1829) فأداه البحث إلى أن الأنواع يتحول بعضها إلى بعض ، وأنه ليس بصحيح ما يقال من أن الأنواع متميزة لا تتغير ، بل متغيرة تنتقل من نوع إلى نوع ، بدليل ما نشاهده من تداخل أنواعها بعضها في بعض وعدم وجود حدود مميزة لكل نوع - ورأى أن الأنواع لم تخلق كلها في زمن واحد ، بل وجدت الحيوانات المتدنية أولاً ، ثم تدرجت في الرقي وتولد بعضها من بعض وانتقلت من أنواع إلى أنواع ، وذكر أن العامل على هذا التغير شيان :

1- البيئة : أي أن الظروف المحيطة بالحيوانات قد لا تكون ملائمة له فيضطر عندئذ إلى تعديل نفسه على وقفها .

2- مبدأ الوراثة يعني أن الصفات التي تصف بها الأصل ليلائم وسطه تنتقل إلى فروعها . وسمي هذا المذهب (مذهب النشوء والارتقاء) لقوله بنشوء الحيوانات بعضها من بعض وارتقائها من حيوان سافلة إلى حيوان راق (2) .

وجاء بعده تشارلز دارون **Charls Darwin** العالم الإنجليزي (1809 - 1882م) فأوضح مذهب التحول ، ونشر فيه مؤلفه المسمى أصل الأنواع **On The Origin of Species** ، وبنى مذهبه على قوانين يكثر دوراتها على الألسنة ، وهي : قانون الانتخاب الطبيعي و قانون تنافس البقاء وقانون البقاء للأصلح وقانون الوراثة .

(1) المعجم الفلسفي المختصر : مرجع سبق ذكره ، ص 14 .

(2) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 94 .

أما الانتخاب الطبيعي فيعني به الطبيعة تنتخب من الموجودات ما يصلح للبقاء ، فالحيوانات مثلا تنسل عددا لا يحصى ، ولا يبقى منه إلا القليل ، ولم يبق ما بقي اتفاقا ، ولكن لأنه قاوم الحوادث المختلفة وأفعال الطبيعة فصلح للبقاء ، فالقوي يبقى والضعيف يفنى ، فما تفعله الطبيعة من انتخاب أصلح الموجودات لتمنحه ميزة البقاء يسمى (الانتخاب الطبيعي) .

والمخلوقات في نزاع شديد ، فبين الأنواع حرب عوان ، أسد يفترس ذئبا ، وذئب يفترس خرافا ، وإنسان يفترس كثيرا ، أضف إلى ذلك أن النوع الواحد قد يتنازل بعض أفراده مع بعض عند الازدحام على شيء لا يكفي لسد رغباتها جميعا ، كما ترى من تنازع القطط على قطعة من اللحم . وكما ترى من تنازع الإنسان مع الإنسان ، وهذا التنازع الذي بين الأنواع والأفراد هو الذي يسمى (تنازع البقاء) يعنى التنازع لأجل البقاء ، وكون الذي يبقى هو أصلح الموجودات للبقاء يسمى (بقاء الأصلح) والصفات الغريزية التي في الأصول تنتقل في الفروع — فالنسل المتولد من الأقوياء قوي ومن الضعفاء ضعيف ، ومن تولد من ضعاف الصدر كان عرضة لمرض الصدر ، وهكذا ، وهذا هو (قانون الوراثة) ⁽¹⁾ .

وقد توسع كثير من العلماء في تطبيق هذا المذهب على كثير من الأشياء ، فطبقوه على النظم الاجتماعية وعلى أشكال الحكومات ، وعلى كثير من فروع العلم كعلم النفس وعلم الاجتماع والمنطق وعلم الفلسفة والدين .

ولقد طبق هربرت سبنسر **Herbert Spencer** (1820 – 1903 م) وآخرون مذهب النشوء والارتقاء على موضوع الأخلاق ، فقد كانت فلسفتهم مؤسسة على هذا المذهب ⁽²⁾ .

يرى أصحاب هذا المذهب أن الأعمال الأخلاقية نشأت ساذجة بسيطة وأخذت في التدرج والرقى شيئا فشيئا ، هي سائرة نحو "مثل أعلى" يعتبره هو الغاية ، والعمل خير كلما قرب من هذا المثل الأعلى ، وشر كلما بعد عنه ، وغاية الناس في الحياة أن يحققوا هذا المثل أو يقتربوا منه قدر المستطاع ⁽³⁾ .

وكل عملية من عمليات النشوء والارتقاء تشمل ثلاثة أشياء : بدء من نقطة معينة ، وتدرج في السير نحو غاية ، وغاية يقصد إلى الوصول إليها ، ففي نشوء الحيوان مثلا بدأت الحياة في حيوانات دنيئة جدا ثم ارتقت شيئا فشيئا في أجيال عدة وآلاف من السنين وكان انتقالها تدريجيا : وقد مر في مراتب كثيرة من حشرات إلى زواحف إلى غير ذلك حتى وصل إلى الإنسان المتوحش

(1) المرجع السابق : ص 95 .

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مرجع سبق ذكره ، ص 14 .

(3) أحمد أمين : مرجع سبق ذكره ، ص 96 .

فالتمدين . وهو سائر إلى نوع من المدينة أرق وأعظم .

وفي العادة نجد أن نقطة البدء في كل عملية نشوء والغاية التي يقصد إليها خافيتان عنا لا نميزهما تمييزاً واضحاً ، وإنما الواضح أماننا التدرج في السير .

كذلك الشأن في الأخلاق إذا نحن استعرضنا المعاملة من مبدأ وجودها عند الحيوانات إلى غاية ما يمكن أن تصل إليه ، وجدنا المبدأ غامضاً ، وجدنا الغاية التي هي المثل الأعلى غامضة ، كذلك نوع الغموض ، والعمل كلما قرب منها كان خيراً وكلما بعد عنها كذلك شراً⁽¹⁾ .

وأكد أتباع مذهب التطور — مثل مذاهب أخرى أيضاً (مثل: مذهب المنفعة كما سنرى في البند خامساً) — على أهمية التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع وذلك لتحقيق السعادة للفرد وللمجتمع .

فهم يرون أن الإنسانية ستصل في يوم ما إلى حالة ينتفى فيها التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، بقيام توافق وانسجام بين مطالب الفرد ومطالب المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيتكفل قانون البقاء للأصلح بإزالة التزاع بين مطالب كل منهما . كذلك أكد آدم سميث أن الإنسان بفطرته يتزع إلى مشاركة الآخرين أحزانهم ومسراتهم ...⁽²⁾

(1) المرجع السابق : ص ص 96 - 97 .

(2) توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1953) ص

خامسا : معيار القيمة

معيـار القيمة :

إن مصطلح "القيمة" أتى إلى المجال الأخلاقي عن طريق الاقتصاد⁽¹⁾ .
يرى الاقتصاديون الأوائل مثل " آدم سميث Adam Smith ودافيد ريتشاردو David Richardo أن قيمة سلعة أو خدمة تعتمد على كمية العمل الذي تحتاجه السلعة لإنتاجها أو الخدمة لتقديمها ، ثم جاء بعد ذلك من الاقتصاديين من يرى أن قيمة الشيء تتحدد بناء على المنفعة التي يجنيها المستهلك للسلعة أو المستخدم للخدمة ، إلا أن الاقتصاديين الحاليين يحددون قيمة الشيء بناء على العرض والطلب عليه⁽²⁾ .

بمعنى أن القيمة هي : قدرة الشيء على تحقيق نفع لمن يستخدمه، أو قدرة الشيء على أن يتبادل بشيء آخر على أساس معدل معين أو نسبة محددة بينهما .
والمعنى الأول ينصرف إلى قيمة الاستعمال ، أما الثاني فيقصد به قيمة المبادلة .
ويعرفها ريبو بأنها " قدرة الشيء على إثارة الرغبة ، وأن القيمة تتناسب مع القوة الرغبة"⁽³⁾ .
وهذا في الحقيقة تعريف اقتصادي لا تعريف أخلاقي .
ويرى بارودي " بأنها ناتج حكم تقديري يؤكد القابل للرغبة في مقابل ما يرغب " ⁽⁴⁾ .
هذا ويمكن أن نقول أن للقيمة اتجاهان هما :

1- القيمة المادية ، وهي التي تسير على قواعد الاقتصاد ، وهي بمعنى السلعة والتبادل والسعر المقدر .

2- القيمة المعنوية ويراد السير نحو الاتجاهات العقلية أو المفاهيم العامة أو المتعلقة بالأمور الجمالية أو المتعلقة بالخير⁽⁵⁾ .

وتشير الفكرة الاقتصادية " للقيمة المستخدمة " إلى تمييز هام جداً بين أشياء القيمة ، وهو ذلك التمييز الذي أقامه دافيد روس بين موضوعات الإشباع وموضوعات الإعجاب . فموضوعات الإشباع هي ما يطلق الاقتصاديون عليها " القيمة المستخدمة " وهي تمثل كل شيء يؤدي إلى إشباع الكائنات الحية بأنه طريق تحصل عليها تلك الكائنات ، كما تمثل كل الأشياء السارة لأنها تشبع

(1) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 305 .

(2) Collins Dictionary of Economics (Glasgow : Harper Collins publishers , 1997) P . 552 .

(3) محمد محمد طاهر : مرجع سبق ذكره ، ص 114 .

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(5) المرجع السابق : ص 115 .

بدورها رغبات معاً . ومن وجهة النظر الأخلاقية نستطيع أن نقول أن الموضوعات لا تكون خيرة أو صالحة من الوجهة الأخلاقية لأنها تؤدي فقط إلى إشباع رغبات أو لكونها موضوعات إشباع . أما موضوعات الإعجاب فقد لا تؤدي إلى إشباع اللهم إلا في كونها حالات سيكولوجية مشبعة ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع القول أيضاً بأن موضوعات الإعجاب هي وحدها الموضوعات الأخلاقية.⁽¹⁾

وهناك تمييز آخر بين القيم الوسيطة والقيم المطلقة ؛ القيم الوسيطة هي تلك التي تستخدم كوسيلة توصلنا إلى غاية ، وكل القيم المستخدمة هي من هذا النوع . أما القيم المطلقة فهي تلك التي تكون خيراً في ذاتها وليست وسيلة لأي غاية أخرى ، وموضوعات الإعجاب تنتمي إلى هذا النوع من القيم .⁽²⁾

وأحياناً يطلق على القيمة المطلقة القيمة الأصلية . ولعل ارتباط القيمة بالمنفعة يجعل من الضروري إلقاء الضوء على مذهب المنفعة ، كأحد المذاهب المعروفة في الفلسفة وعلم الأخلاق .

مذهب المنفعة : (3)

يعتبر مذهب المنفعة من أشهر المذاهب الأخلاقية في الفكر الفلسفي وأقربها من الناحية العملية ، ويقوم هذا المذهب على أساس نفسي وثيق ، هو أن الإنسان بطبعه يسعى إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم⁽⁴⁾ .

لقد نبت المذهب النفعي في صورة لذة^(*) تختلط بالسعادة^(**) وتمتزج بالمنفعة ، وتقوم على الأتانية حيناً وعلى الغيرية في بعض صورها أحياناً⁽⁵⁾ .

هذا ويلتقي النفعيون عند القول بأن المنفعة (أو اللذة أو السعادة) هي وحدها الخير الأقصى أي المرغوب فيه لذاته دون نتائجه ، والضرر أو الألم وحده هو الشر الأقصى ، وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً إلا متى حققت ، أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً ، فإن أدت إلى ضرر أو عاقت نفعاً كانت شراً ، بهذا توقفت الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها ، وأصبحت المنفعة

(1) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 305 .

(2) المرجع السابق : ص 306 .

(3) أبو بكر إبراهيم التلوع : مرجع سبق ذكره ، ص ص 199 - 220 .

وعبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، ج 1 ص 364 .

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(*) اللذة Pleasure هي وجدان يصاحب إشباع الرغبات الشخصية .

(**) السعادة Happiness هي وجدان يصاحب تحقيق الذات ككل ، بصرف النظر عن إشباع الرغبات الموقته .

المصدر : توفيق الطويل : مرجع سبق ذكره ، ص 33 .

(5) المرجع السابق ، ص 19 .

مقياس الخيرية ومقياس التقييم (1) .

ومن أصحاب هذا الاتجاه توماس هوبز T. Hobbes وأشباعه الذين نادوا بالحكم المطلق لصالح الحاكم فتحولت المنفعة الفردية قد تحولت عند المحدثين إلى ضرورة العمل لمصلحة المجموع فطالب أصحاب مذهب المنفعة العامة بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس (2) .

أدرك رواد المنفعة العامة تلك النتائج السلبية التي أدى إليها مذهب المنفعة الفردية ، وبالتللي حاولوا الارتقاء بتلك المنفعة حتى تشمل أكبر عدد من الأفراد في المجتمع . إن أنصار هذه المدرسة النفعية وإن انطلقوا من منطلق المنفعة الفردية ، إلا أنهم لم يجعلوا وحدها المرجع أو المصدر لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وسلوك ، فالإنسان في رأيهم قد يتجاوز في سلوكه تلك الأفعال التي تخدم أغراضه الذاتية إلى أفعال أخرى قد تحقق قدراً من المنفعة أو المصلحة الكبرى عدد من أفراد المجتمع ، لذلك فإن المبدأ الأساسي الذي يعتمد عليه المذهب هو العمل على تحقيق "أوفر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس" (3) .

لقد شهدت المجتمعات الأوروبية وخاصة الإنجليزية حركة فكرية علمية في القرن السابع عشر كان أساسها المنهج العلمي والدراسة الموضوعية . حيث أصبح التقيد بالموضوعية في البحث والدراسة شرطاً أساسياً وخاصة تتميز بها الدراسات العلمية التطبيقية .

فقد وضع فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561 - 1626 م) الخطوات الأولى والعملية للمنهج العلمي بعد أن انتقد المنطق التقليدي القديم ليحل محله ما سماه منطق الاستقراء الصحيح .

وفي القرن التاسع عشر قام جون استيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873) بتدعيم هذا الاتجاه التجريبي في المجال المنهجي ، كما عمل جيرمي بنتام Jeremy Bentham على تطبيق هذه التجربة في مجال الأخلاق والاجتماع والسياسة . فقد عمل على تغيير القوانين القائمة وتعديلها وإدخال بعض الإصلاحات على المؤسسات الاجتماعية حتى تؤدي دورها الفعلي لتحقيق السعادة والرفاهية لأفراد المجتمع (4) .

ومن منطلق أن مصلحة كل فرد منا تتوقف على المصلحة العامة (أو مصلحة الجميع) ، فإن كل من بنتام وجون استيوارت ميل أطلقوا على مذهبهم اسم " أخلاق المنفعة العامة " بدعوى أن العقل يقضي بأن يكون المرء أنفع بوجه عام للآخرين ، بدلاً من أن يقتصر على البحث بصفة خاصة

(1) توفيق الطويل — : فلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ط 9 ، 1991) ص

ص 215-216

(2) المرجع السابق : نفس الصفحات .

(3) عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، ص 199 .

(4) المرجع السابق : ص 200 .

عن أكبر قدر من اللذة البشرية جمعاء⁽¹⁾ .

وفي مثل هذه الظروف أصبحت فكرة المصلحة العامة تسيطر على أذهان الكثير من المفكرين الذين توجهوا إلى العمل على خدمة المجتمع متجاوزين بذلك سعادتهم الذاتية . ومن هنا برزت بعض الأفكار والأعمال الفاضلة في المجال الاجتماعي والأخلاقي ، مثل التضحية ، والاحسان والتعاون ، والإيثار . وبذلك أصبح الفعل الخلقي ذلك الفعل الذي يتجاوز في نتائجه الإطار الذاتي الضيق ليشمل أكبر عدد من الناس . وهذا يتضح أن ظهور هذا المذهب لم يقصد منه تكوين نظرية فكرية مجردة مثل ما حدث في المذاهب السابقة .

ولكن الأمر في البداية لم يتجاوز محاولة إصلاح الحياة الاجتماعية السائدة في ذلك الوقت فقد بذل بتنام جهودا جبارة لتطوير المجتمع ومسيرته مؤكدا على حرية وسعادة الفرد بوصفها أساسا وهادفا لقيام المجتمع .

إن مذهب المنفعة العامة يعتبر من المذاهب التي تعطي الأهمية البالغة للذة ، والسعادة ، والمنفعة على أنها أساس لتقييم أي فعل أخلاقي . فالفعل — كما يرى أصحاب هذا الرأي — ذو قيمة أخلاقية إذا أدى إلى لذة أو منفعة أو سعادة . ويعتبر شرا إذا أدى إلى ضرر أو ألم أو قلق⁽²⁾ . بمعنى استخدام اللذة كمعيار للصواب والخطأ أو الخير والشر .

هذا ويمكن أن نجد إرهاصات لتلك النظرة عند الأبيقوريين والرواقين ثم امتدت هذه النظرة في الفترة الحديثة في مذاهب جيرمي بنتام وجون استيوارت مل وسدجويك⁽³⁾ . فعلى سبيل المثال نجد أن الأبيقوريين يرون في اللذة خيرا وفي الألم شرا . إلا أن أصحاب المنفعة العامة جعلوا من مفهوم المنفعة معنى أوسع ليشمل اللذة أو السعادة ، أو المصلحة غاية للسلوك الأخلاقي ، فأصبحت قيمة العقل الخلقي متعلقة بنتائجه النفعية وما يحقق من سعادة أو لذة أو مصلحة للفرد أو لأكبر عدد من الناس⁽⁴⁾ .

إن هذا المذهب قد تعرض إلى عدة تغيرات وتعديلات في مبادئه الأساسية والعامة . لقد كان الأساس الأول الذي قام عليه هذا الاتجاه هو تحقيق المنفعة الذاتية للفرد . إلا أنه بتقديم الوعي لدى المفكرين أصبح مفهوم المنفعة يتجاوز ذلك الإطار الضيق ليشمل أكبر عدد من الناس . إن الفعل الخلقي كان في البداية يهدف إلى تحقيق المنفعة الذاتية أو الفردية إلى جانب المنفعة العامة . إلا أن هذه المنفعة العامة كما يراها البعض لا تعني سوى منفعة الأفراد أنفسهم المكونين

(1) زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية (القاهرة : مكتبة مصر ، 1966) ص 148 .

(2) المرجع السابق : نفس الصفحة

(3) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 201 .

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

للجماعة — ولذلك بقيت المنفعة الذاتية أو الفردية هي الهدف من كل الأفعال والسلوك ، كما هو الحال عند بنتام ، وإذا انتقلنا إلى جون ستيورت مل نشاهد التطور الواضح الذي يجعل من المصلحة العامة شرطاً أساسياً يكسب الفعل قيمته الأخلاقية فالفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يحقق أدنى قدر من السعادة أو المنفعة لأكثر عدد من الناس ! وبذلك تلوث المنفعة الذاتية لتلقى الرد في مصلحة الجماعة ، وتصبح التضحية قيمة أخلاقية سامية ⁽¹⁾ .

ولقد أكد النفعيون على أهمية التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة أو المجموع . وإن كان ذلك مثار اهتمام كثير من المفكرين .

فكما رأينا على سبيل المثال في المعيار التطوري أن أتباع مذهب التطور قد ناقشوا أهمية هذا التوفيق ، وأن التطور الطبيعي للإنسانية هو الوصول إلى هذا التوفيق بين المصلحتين . هذا ويمكن أن نقول إن أخلاق مذهب المنفعة بصفة عامة تتجه إلى الأشياء وتعتبرها مصدر لذة ، ونرى أن امتلاكها يكافئ امتلاك اللذة عينها . وهذه النظرة سطحية في الواقع لأنها تقصر عن بلوغ أعماق النفس البشرية ⁽²⁾ .

كذلك أصحاب هذا المذهب لم يفصلوا السلوك المستمد من دوافع أنانية فطرية ، عن السلوك الهادف إلى تحقيق مبادئ خلقية ، كالإيثار والكمال .

فإذا كانت اللذة في أفضل تقدير قيمة من القيم ، فإنها في الحق قيمة فتنة وإغواء ، قد تسيّر قدرتنا الباطنية ، ولكنها قد تخدعنا وتضلنا ، وهي على وجه الدقة تضعف النفس وتفقر الروح ، و تجعل كياناتنا النفسية العميقة هزلاً متهافتاً . وليست اللذة ، في أي حال من الأحوال ، هي التي تجعل أفعالنا أخلاقية ، بل إن القيم الأخلاقية هي التي تبيح بعض اللذات حيناً وتحكم على صلاحها أو طلاحها دائماً ⁽³⁾ .

(1) المرجع السابق : ص 201 .

(2) عادل العرا : المذاهب الأخلاقية ، عرض ولقد (دمشق : مطبعة جامعة دمشق ، ج 2 ، 1959) ص 73 .

(3) المرجع السابق : ص ص 73 — 74 .

سادساً : معيار الكمال

معيار الكمال :

يمكن أن نقول أن معيار الكمال يتمثل في قواعد ومبادئ عامة لا تختص بزمان أو مكان أو أقوام معينين ، بل يقصد بها أن تكون عامة للجميع على السواء . وهو معيار ينبع من الفكر والنظر اللذين يهديان إلى قاعدة كلية ، أو قانون عام ، أو مثل أعلى ، لتقاس به الأعمال من حيث كونها خيرا وشررا ، ومعيار الكمال لابد أن يكون قابلا للتطبيق والاستخدام ، وهو معيار عقلي مثالي⁽¹⁾.

ومعيار الكمال هو معيار مثالي ، حيث يقال مثالي بمعنى كامل وتام . فالمثالي هو ما يحقق كمال النوع الذي يندرج فيه⁽²⁾ .

وقد سعى علماء الأخلاق منذ سقراط حتى اليوم إلى البحث عن معيار يكون مبدأ عاما تقاس به الأعمال ، ويحكم به عليها بالخيرية أو الشرية ، ولكنهم مع ذلك لم يتوصلوا إلى الاتفاق على مقياس معين ، بل اختلفت آراؤهم في ذلك اختلافا ظاهرا ، وقد وضعوا عدة نظريات تبين مدى اختلافهم في غايات وبواعث العمل الإنساني ، وتتمثل أهم هذه النظريات في مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة والواجب⁽³⁾ .

ويقول وليام ليلي أن معيار الكمال لا يزودنا في الواقع بأى مقياس أو حل وسط بين النظريات الغائية في الأخلاق وبين نظرية علم أداء الواجبات الأخلاقية .

كما أنه من الصعب تحديد مفهوم الكمال أو الاتفاق حول معنى واحد له ، هل هو المطلق عند هيجل ؟ هل هو العنصر الروحي عند جرين ؟ هل هو الواجب عند كانط ؟ هل هو أعظم نتيجة خيرة تنجم عن الأفعال ؟ هل هو الإتساق والترابط ؟

الواقع أننا لا نجد تحديدا واحدا دقيقا له ، وبالتالي نحن لانتتمكن وفق معيار الكمال أن نحدد الحياة الخيرة ، أو الحياة الأخلاقية على نحو أدق⁽⁴⁾.

(1) انظر : محمود حمدي زقزوق : مرجع سبق ذكره ، ص 69 .

(2) عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، جزء 2 ، ص 439 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) وليام ليلي : مرجع سبق ذكره ، ص 302 .

الفصل الرابع

الأسس الأخلاقية والدينية للفكر
السياسي في الإسلام

الأسس الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في الإسلام

- أولاً : الحكم الإلهي أو الثيوقراطي
- ثانياً : السياسة في الإسلام
- ثالثاً : مفهوم الدولة في الإسلام
- رابعاً : نظام الحكم في الإسلام
- خامساً : نظام الشورى والديمقراطية في الإسلام
- سادساً : فكرة العالمية
- سابعاً : سياسية الحرب والسلام في الإسلام
- ثامناً : الآثار الاجتماعية للإسلام

الأسس الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في الإسلام

يتناول الفصل الرابع بعض الأسس الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في الإسلام ، حيث سيتم عرض معنى الحكم إلهي، والسياسة والدولة والحكم في الإسلام ، ونظام الشوري والديمقراطية في الإسلام ، وفكرة العالمية ، وسياسة الحرب والسلام في الإسلام ، ثم أخيرا الآثار الاجتماعية للإسلام .

أولا : الحكم الإلهي أو الثيوقراطي

الحكم الإلهي أو الثيوقراطي :

يقول الله سبحانه وتعالى :

{ تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير }⁽¹⁾ .

{ له ملك السموات والأرض ، وإلى الله ترجع الأمور }⁽²⁾ .

{ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من

تشاء ، بيدك الخير إنك على كل شيء قدير }⁽³⁾ .

فإن الله هو مالك الملك ، وهو خالق كل الكون بما فيه من إنسان وكائنات وجماد ونبات وحيوان وماء وأرض وهواء وسموات

الله هو الحاكم الوحيد للعالم أو للكون والمنظم له والمسيطر والمهيمن عليه .

الله هو الأول والآخر وهو الأمر والنهي والمأنح وهو القادر على كل شيء ، يقول للشئ

كن فيكون ...

يقول الله سبحانه وتعالى :

{ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم }⁽⁴⁾ .

{ والله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير }⁽⁵⁾ .

الله عز وجل هو الحاكم الأوحد ، ويكون قانونه الإلهي هو مصدر كل تشريع وكل قانون آخر .

والقانون الإلهي هو القانون السامي الخالد ، بينما الإنسان مجرد خليفة له⁽⁶⁾ . وبذلك

يكون الله تبارك وتعالى قد جوز تحكيم البشر . فالقانون من عنده جل و على ، وتنفيذه بمعرفة البشر .

والله كذلك هو الذي يختار أو يصطفى الرسل والأنبياء والحكام الذين يكون واجبه تحقيق

العدالة طبقا للقانون الإلهي ، ولقد اصطفى الله واختار سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) لكي

(1) القرآن الكريم : سورة الملك ، الآية 1 .

(2) القرآن الكريم : سورة الحديد ، الآية 5 .

(3) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية 26 .

(4) القرآن الكريم : سورة الحديد ، الآية 3 .

(5) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية 189 .

(6) انظر : محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد ، مرجع سبق ذكره ، ص 66 .

يكون النبي والرسول والقائد للدولة الإسلامية فسي نفسس الوقت (1) .
وهناك آيات كثيرة يظهر منها أن الله اختار نبيه محمدا ليحكم بين الناس وليكون لهم قائدا
ورئيسا كما أنه لهم نبيا وهاديا يقول الله عز وجل :

{ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أمرك الله } (2) .

ومن الآيات الأخرى التي تنصب الرسول حاكما وتأمرة باتباع العدل والقسط الآية
الشريفة:

{ فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وإن
حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين } (3) .

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .
(2) القرآن الكريم : سورة النساء الآية 105 .
(3) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 42 .

ثانيا : السياسة في الإسلام

1- سيادة التشريع الالهي

2- الاستخلاف

3- الشورى

4- العدل

السياسة في الإسلام

يمكن أن نستخلص المبادئ العامة التي حددت شكل الدولة الإسلامية من واقع القرآن والسنة فيما يلي ⁽¹⁾ :

1- سيادة التشريع الإلهي :

إن الدولة الإسلامية لا بد أن تحكم بما أنزل الله ، لأن الإسلام يعني التسليم بأوامر الله ونواهيه ، وإطاعتها والانقياد والاستسلام لها ، ومن ثم كانت صورة الحكم الإسلامي مقيدة للمؤمنين بالقانوني الإلهي المتمثلة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وفي القرآن الكريم نجد الكثير من الآيات التي تشير إلى هذا المبدأ الذي يتكلم عن سيادة التشريع الإلهي كقوله تعالى :

{ إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون } ⁽²⁾ .

{ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون } ⁽³⁾ .

{ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون } ⁽⁴⁾ .

{ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون } ⁽⁵⁾ .

{ وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله

إليك } ⁽⁶⁾ .

{ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أمرك الله ولا تكن للخائنين خصيما } ⁽⁷⁾ .

(1) انظر : محمد ممدوح علي محمد العربي : مرجع سبق ذكره ، ص ص 175 - 179 و ص ص 188 - 191 .

وعبد الحميد متولي : الإسلام ومبادئ نظام الحكم (الإسكندرية : منشأة المعارف ، 1990) ص ص 11-14 .

* تم شرح هذا المبدأ بالتفصيل في البند الأول من الفصل الحالي .

(2) القرآن الكريم : سورة يوسف الآية 40 .

(3) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 44 .

(4) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 45 .

(5) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 47 .

(6) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 49 .

(7) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 105 .

(1)

ونستخلص من الآيات الكريمة ، تأكيداً على سيادة التشريع الإلهي في النقاط التالية :
(أ) إن الحاكم الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى ، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته العليا فقط ، والذي من دونه في هذه الدنيا هم رعايا سلطانه العظيم ، وبذلك لا يكون لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب في هذه السيادة الإلهية (2) .

(ب) لا يستطيع أحد أن يشرع قانوناً أو يغير شيئاً فيما شرع الله للمسلمين ، وإنما اجتهد المسلمون في نطاق القواعد الكلية والمبادئ العامة التي جاءت في القرآن والسنة ، وخاصة ما تمس حياتهم ومعاشهم ومعاملاتهم دون العقيدة أو العبادة ، فهي ثابتة حتى يرث الله الأرض ومن عليها .
(جـ) تأسيس الدولة الإسلامية يقوم على القانون المشرع من عند الله مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة ولا تستحق هذه الدولة الإسلامية طاعة الناس لها إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله ، وتنفذ أمره في خلقه .

والتشريع الإسلامي له ثلاثة مصادر أساسية هي :

المصدر الأول : هو الكتاب أي القرآن الكريم ، والمصدر الثاني : هو السنة النبوية الشريفة (3)

والمصدر الثالث : هو الاجتهاد.

هذا ولقد روعي في التشريع الإسلامي في القرآن الكريم ثلاثة أسس هي : (4)

1- عدم الحرج أو الضيق :

فقد قال الله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (5) ، وقال كذلك ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّيسَ وَلَا يُرِيدَ لَكُمْ الْغُسْرَ ﴾ (6) صدق الله العظيم .

(1) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 105 .

(2) انظر : فؤاد محمد النادي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام (دبي : كلية شرطة دبي ، 1999 ، ص 39 .

(3) انظر لمزيد من التفاصيل : عبد الحميد متولي : مرجع سبق ذكره ، ص 12 - 20 .

(4) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 50 - 51 .

(5) القرآن الكريم : سورة الحج ، الآية 78 .

(6) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 185 .

2- تقليل التكاليف :

وهو نتيجة لازمة لعدم الحرج ، فقد قال الله تعالى { لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } (1) صدق الله العظيم .

3- التدرج في التشريع :

مراعاة لحالة المجتمع الإسلامي وأخذ بالرفق في إصلاح أمور أفرادهِ حتى يقلعوا شيئاً فشيئاً عما استحکم فيهم من عادات ضارة أو ممقوتة ، كالخمر والميسر والربا ، والتدرج في التشريع يفسر العلقه في نسخ الأحكام سواء في الكتاب والسنة .

هذا ويمكن تحديد خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم بإيجاز كالتالي : (2)

1- الشمول : موضوعياً ، وفطرياً ، وإنسانياً ، وزمانياً ، ومكانياً .

2- الإيجابية (المتمثلة في وظائف الدولة العامة الشاملة لجميع نواحي الحياة) والأدلة التي

تنهض بذلك .

3- اعتماده " العلم " بجميع فروعه مناطاً لأحكامه ، وهذا يستلزم "

المعقولية" .

4- التوازن بين المصالح المتعارضة .

5- وحدة الغاية بين الحكم والمحكوم .

6- التسامح الديني ، والاجتماعي والسياسي والتشريعي تجاه المخالفين ، شريطة ألا يكونوا

محاربين معادين أو مظاهرين لهؤلاء .

7- التعاون بين الناس والدول .

2- الاستخلاف :

والاستخلاف المبدأ الثاني في النظام السياسي الإسلامي ، ويعني من هو الذي يُستخلفه الله .

على الأرض ؟

نجد أن الله تعالى قد استخلف الإنسان في الأرض ، ومن ثم نرى وظيفة الرسول — صلى الله

عليه وسلم — تعطينا المثل الأعلى والأسمى لخلافة الله على الأرض كمحصلة نهائية متجسدة في

(1) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 286 .

(2) انظر : فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1982)

تعالى آدم عليه السلام كقوله تعالى : { إني جاعل في الأرض خليفة } ⁽¹⁾ ، { وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ويرفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم في ماءءاتاكم إن مريبك سريع العقاب وإنه لفتور مريم } ⁽²⁾ ، { وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم } ⁽³⁾ .

وهنا يتبين لنا من هذه الآيات أن الإسلام قد جاء بنظام الخلافة في رئاسة الحكم وجعل من يقوم بها خليفة ، لمن يتولى الحكم في الأرض ، سواء كان النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أحد المؤمنين .

كما جعل الإسلام أيضا هذه الخلافة لجميع المؤمنين ، ولم يقل أنه يستخلف أحدا منهم ، حيث يتضح أن الخلافة خلافة عمومية ، لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل تعني أن كل المؤمنين خلفاء عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله تعالى .

3- الشورى *

الشورى هي أساس الحكم في الإسلام ، وهي مناط سيادة الأمة . ولها ثلاثة مصادر هي :

- 1- القرآن الكريم .
- 2- السنة النبوية .
- 3- الإجماع .

4- العدل :

إن الحكم الإسلامي بين الناس يستمد أصوله من فكرة التوحيد الأمر الذي يتطلب بعد هذا أن يقوم النظام على أساس العدل .

إن العدل الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي ، ويعتبر حقا دعامة قوية من دعاماته هو

(1) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 30 .

(2) القرآن الكريم : سورة الأنعام ، الآية 165 .

(3) القرآن الكريم : سورة النور ، الآية 54 .

* سيتم شرح هذا المبدأ بالتفصيل في البند الخامس من الفصل الحالى .

ولمزيد من التفصيل انظر : محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم (القاهرة : دار الشروق ، 1989) ص 54 - 60 .

زكريا عبد المنعم إبراهيم : نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة (القاهرة : مطبعة السعادة ، 1985) ص 14 - 16 و ص 19 - 48 .

العدل المثالي بين الناس جميعا ، مهما تختلف أجناسهم وأديانهم هو العدل الذي لا يتأثر بالقرباسة أو الجاه أو السلطان ، والذي لا ينبغي أن يتأثر أيضا بالبغض أو الكراهية أو العداوة ولا بأي عامل آخر غير ما تقدم كله (1) .

(1) يحيى عبد الله المعلمي : مكارم الأخلاق في القرآن الكريم (حائل : مطبوعات النادي الأدبي ، ط 4 ، 1417هـ) ص ص 233 - 238 .

ثالثا : مفهوم الدولة في الإسلام

- 1- تعريف الدولة
- 2- أركان الدولة
- 3- الدولة في الإسلام
- 4- مظاهر الدولة في الإسلام

مفهوم الدولة فى الإسلام

1- تعريف الدولة (1) :

لم يتفق علماء القانون على تعريف موحد لمفهوم " الدولة " ، إذ نجد لكل منهم تعريفا خاصا لها يختلف عن الآخر .

فمنهم من يرى كلمة الدولة تطلق على كل تنظيم للجماعة السياسية في أي مجتمع من المجتمعات ، ولو كان هذا المجتمع بدائيا ، لتوافر وجود جماعة حاكمة ، وأخرى محكومة خاضعة لأوامر الجماعة الحاكمة .

غير أن هذا الرأي لم يسلم به كثير من العلماء الآخرين ، الذين رأوا أنه لا يجوز إطلاق اسم "الدولة " إلا على الجماعة السياسية التي قد وصلت إلى درجة كبيرة من المدنية بحيث أصبح التنظيم السياسي فيها يعتمد على أسس معينة .

ويعرف علماء القانون الدستوري الدولة بتعريفات كثيرة مختلفة بسبب اختلافهم في المعايير التي يضعونها لمفهوم الدولة ، ومنها :

- الدولة مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين ، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا أمرة وقاهرة .

- الدولة جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة .

- الدولة وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة في مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد ، وتباشر الدولة حقوق السيادة بارادتها المنفردة عن طريق استخدام القوة المادية التي تحتكرها .

هذا ويمكن أن نقول أن معظم الشراح قد ذهبوا إلى أن الدولة مجموعة من الأفراد ، يقيمون إقامة دائمة على إقليم محدد ، ويخضعون لسلطة سياسية (2) .

(1) محمد فاروق النبهان : نظام الحكم في الإسلام (الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، 1987) ص ص 21- 22 .

(2) فواد محمد النادي : مرجع سبق ذكره ، ص 18 .

2- أركان الدولة (1) :

لم يستطع علماء القانون الاتفاق على تعريف موحد للدولة ، ومن تبعنا لمختلف الآراء الواردة في هذا الموضوع نرى أن كلمة " الدولة " تطلق على كل تنظيم سياسي في أي مجتمع من

المجتمعات ، وذلك عندما تتوافر طبقة محكومة وطبقة حاكمة تفرض أوامرها على الطبقة المحكومة .

ويشترط آخرون بالاضافة إلى ما ذكرناه أن لا تطلق كلمة " الدولة " إلا على الجماعة السياسية التي بلغت درجة كبيرة من الرقي ، بحيث يعتمد التنظيم السياسي فيها على بعض الأسس الثابتة .

وبناء على هذا فإنه يجب أن تتوافر في الدولة عناصر وأركان ثلاثة :

1- الشعب : ويعني وجود فئة من الناس قد تقل وقد تكثر ، يسكنون في أرض معينة ، ويخضعون لتنظيم سياسي واحد ، سواء أكانوا ينحدرون من أمة واحدة أو من أمم مختلفة ، وسواء أكانوا يتكلمون لغة واحدة أو لغات متعددة .

2- الأرض أو الاقليم : ويشمل الأرض التي تقطن تلك الجماعة عليها ، وتمارس الدولة سلطتها فيها ، سواء أكانت هذه الأرض متصلة أو منفصلة ، وسواء أكانت واسعة أو ضيقة ، وتعتبر الدولة مسئولة عن حماية رعاياها داخل الأرض الخاضعة لها ، ويلحق بها البحار الإقليمية والأجواء الفضائية .

3- الحكومة أو السلطة السياسية : وهي الهيئة التي تمارس السلطة على الشعب الذي يسكن هذا الإقليم ، بحيث تقوم هذه الهيئة بوضع القوانين والإشراف على تنفيذها بغض النظر عن شكل الحكومة في داخل الاقليم ، بشرط أن تكون هذه السلطة داخلية .

(1) محمد فاروق النبهان : مرجع سبق ذكره ، ص 154 - 155 .

وماجد راغب الحلو : الدولة في ميزان الشريعة (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1994) ص

ص 35 - 59 .

3- الدولة في الإسلام⁽¹⁾ :

ولو أردنا أن نطبق هذه المفاهيم على الدولة الإسلامية لوجدنا أن هذه الأركان قد توفرت للمسلمين بعد الهجرة إلى المدينة ، ولم تكن هذه الأركان متوفرة في مكة قبل الهجرة ، ولذلك فإن هجرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة كانت نقطة البداية لتأسيس الدولة الإسلامية .

" فالمدينة " كانت تمثل الأرض والأقليم الذي تقوم عليه الدولة ، " وسكان المدينة " من المسلمين كانوا يمثلون الجماعة من الناس الذين يخضعون للتنظيم السياسي ، وكان " الرسول " صلى الله عليه وسلم يمثل السلطة السياسية إذ كان يعلم الناس أمور دينهم وينفذ فيهم أحكام الشريعة .

ويظهر هذا التنظيم الجديد للدولة من البيعة الأولى التي تمت قبل الهجرة والتي بسابع فيها الأنصار رسول الله على ألا يشركوا مع الله شيئا ، ولا يسرقوا ، ولا يزنوا ، ولا يقتلوا أولادهم ، ولا يأتوا بيهتان يفترونه ، ولا يعصوه في مكرهه .

وبعد الهجرة أصدر الرسول أول ميثاق للحكم في المدينة بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم ، قال فيه : " بأنهم أمة واحدة من دون الناس " ، " وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره " (2) .

وقد لا يخطر ببال الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت أن ينشئ دولة بكل مقوماتها الأساسية ، إلا أن الرسول كان حريصا كل الحرص على إقامة أحكام الله ودعوة الناس إلى الإسلام والدفاع عن هذا الإسلام بكل وسيلة .

ثم كثر المسلمون ، وجاءت الآيات القرآنية تنظم لهم حياتهم الخاصة والعامة ، وترسم لهم الطريق ، نحو إنشاء مجتمع إسلامي يقوم على أساس صحيح ، وجاءت السنة النبوية مبينة وموضحة ، وكان الرسول إلى جانب رسالته يمارس السلطة والحكم ، فيطبق أحكام الشريعة ، وينفذ تعاليمها ، في حدود الأرض التي تخضع للإسلام وتدين لأحكامه .

إذن الشعب في الدولة الإسلامية الأولى يشمل كل مسلم ، سواء أكان من سكان المدينة الأصليين أو من المهاجرين الذين دخلوا في الإسلام ، لا فرق في ذلك بين عربي وغير عربي ، وبين الأنصار والمهاجرين ، وبين أبيض وأسود ...

(1) محمد فاروق النبهان : مرجع سبق ذكره : ص ص 155 - 157 .

(2) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (بيروت : دار الجيل ، القاهرة :

مكتبة النهضة المصرية ، الجزء الأول ، 1996) ص ص 101 - 102 .

والشريعة الإسلامية هي السلطة العليا ، ويقوم الرسول بتنفيذ أحكامها وشرح نصوصها ، ويعاونه في ذلك كبار الصحابة الذي كانوا يقفون إلى جانب الرسول يستشيرهم في معظم الأمور .

يتضح مما سبق أن الدولة في الإسلام كانت ذات مفهوم خاص ارتبط بالتطور التاريخي للدعوة إلى الإسلام ، ثم اتضحت معالم الدولة بشكل تدريجي حتى أصبحت قبيل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم دولة كاملة الأركان قوية البنيان راسخة الدعائم .

وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اجتمع الأنصار والمهاجرون في " سقيفة بني ساعدة " لاختيار خليفة لرسول الله ، وهناك جرى نقاش وخلاف بين الطرفين ، وقد أبرز هذا النقاش الفكرة السياسية ، وأوضح معالم الدولة الجديدة .

ويتضح هذا المعنى من كلام أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي خاطب به الأنصار وقال لهم فيه : " فنحن الأمراء وأنتم الوزراء ، لا تفتاتون بمشورة ، ولا تقضي دونكم الأمور " .

وبعد البيعة لأبي بكر رضي الله عنه خطب في الناس فقال :

" يا أيها الناس : إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني " (1) .

3- مظاهر الدولة في الإسلام (2) :

بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة بدأت الدولة الإسلامية في الظهور بشكل تدريجي ، وتحددت معالم الدولة الرئيسية قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم ابتدأت الدولة - بعد وفاة الرسول - تأخذ الشكل التنظيمي في كل مجال من المجالات المختلفة .

وفي بداية العصر الأموي أخذت الدولة الإسلامية شكلا جديدا يختلف عن شكل الدولة في عصر الخلفاء الراشدين ، ولم يأت العصر العباسي حتى تكاملت جميع أنظمة الدولة ، وتنوعت اختصاصاتها ، وتعددت إداراتها .

ولو رجعنا إلى العصر الأول في المدينة لوجدنا أن مظاهر الدولة في تلك الفترة كانت كما يلي :

1- رئاسة الدولة :

كان النبي - صلى الله عليه وسلم - نبيا مرسلا من عند ربه ، يدعو الناس إلى عبادة الله ، ونبذ الشرك والجهالة ، واضطر للهجرة بعد أن اشتد أذى قومه له ، وهناك أقام مجتمعا إسلاميا ، واضطر لقتال المشركين الذين كانوا يعتدون في كل مناسبة على المسلمين .

(1) محمد فاروق النبهان : مرجع سبق ذكره ، ص ص 156 - 157 .

(2) المرجع السابق : ص ص 161 - 163 .

هذا ويمكن أن نقول أن مفهوم الدولة بالمعنى السياسي لم يكن واردا في ذلك الحين ، ولم يكن يطلق على الرسول الألقاب التي تطلق على الحكام ، ويعود سبب ذلك إلى أن النبوة أسمى من كل لقب آخر ، غدير أن الرسول كان يحرص كل الحرص على إقامة مجتمع إسلامي بكل مقوماته .

ثم ظهرت رئاسة الدولة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم عندما اختار المسلمون خليفة لرسول الله ، وكان هذا الخليفة يمثل رئاسة الدولة ، ثم اتضحت هذه الرئاسة بعد تولي عمر بن الخطاب لخلافة المسلمين ، وذلك عندما أطلق عليه لقب (أمير المؤمنين) .

2- تشريع للدولة :

لعل التشريع الإسلامي الممثل في نصوص القرآن والسنة المبينة له كان من أسبق الدعائم التي ظهرت في تاريخ الدولة الإسلامية .

ومن المعروف أن الآيات التي نزلت في مكة قبل الهجرة كانت تهتم بالعقيدة في الدرجة الأولى ، فتدعو إلى الإيمان بالله ، وتجادل المشركين ، وتدحض عقائدهم ، وتبين بطلانها . ثم ظهر التشريع العملي من خلال الآيات التي نزلت في المدينة بعد الهجرة فكانت آيات الأحكام في القرآن تعرض لجميع الجوانب التي تتعلق بحياة الفرد وحياة الجماعة ، كالعبادات ، وأحكام الأسرة ، والحدود ، والمعاملات ، ونظام الحكم ، والعلاقات بين المسلمين وغيرهم . وكان القرآن يتول على الرسول في كل مناسبة ، مراعيًا في ذلك التطور الطبيعي الذي كلن المجتمع الإسلامي يمر به ، ولم ينتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن اكتملت المعالم الرئيسية للتشريع الإسلامي .

ومن الطبيعي أن المسلمين الذين آمنوا بالرسول ، ودخلوا في الإسلام ، وتحملوا في سبيله كل مشقة وعنت ، وكانوا يحتكمون إلى القرآن وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع أمورهم .

وكان هذا التشريع يحتل من نفوس المسلمين مكانة كبيرة لا يمكن لأي قانون أو دستور وضعي أن يقارن بهذا التشريع من حيث قبول الناس به وانصياعهم له .

وهذا التشريع العظيم استطاعت الدولة الإسلامية أن تسلم من عواصف الأهواء ، وتباین الآراء ، حول المبادئ الأساسية التي يجب أن يبنى عليها المجتمع الإسلامي ، إذ استطاع هذا التشريع أن يحسم كثيرا من المسائل التي اختلفت عليها الأمم الأخرى ⁽¹⁾ .

(1) المرجع السابق : ص 163 .

وإذا كانت أفكار الحرية والمساواة والشورى وغيرها قد اشتد فيها النقاش ، وقامت لأجلها الثورات ، حتى استطاع الشعب أن ينتزعها لنفسه ، فإن هذه الأمور التي نجدها في الفكر الغربي لا نجدها في الفكر الإسلامي إلا في حدود ضيقة نظرا لأنها أمور مسلمة لم يختلف عليها اثنان .

3- أهل الشورى :

والشورى مبدأ من المبادئ الأساسية في الفكر الإسلامي ، وأهل الشورى هم أهل الحل والعقد ، وهم كبار رجال الدولة الذين يمثلون الفئات الشعبية والقبائل المختلفة ، ويجب على الحاكم المسلم أن يستشير أهل الحل والعقد في أمور الدولة لئلا يكون حكمه فرديا استبداديا معرضا للخطأ والضلال .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه في كثير من المسائل . ويأخذ برأيهم ، وقد أمره ربه بمشاورة أصحابه (1) .

وكان الخلفاء من بعده يشاورون أهل الحل والعقد من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أن " عمر بن الخطاب " منع الصحابة من الخروج من المدينة ليشاورهم فيما يجد معه من مشاكلات ، تحتاج إلى نظر واجتهاد ، وكثيرا ما كان الخلفاء الراشدون يجمعون كبار الصحابة في المسجد ليعرضوا عليهم سياسة الدولة . ويناقشونهم فيها مناقشة مفتوحة حرة .

ولو تتبعنا تاريخ الخلفاء الراشدين لوجدنا أنهم كانوا يطبقون مبدأ الشورى تطبيقا صحيحا ، ويشركون أهل الحل والعقد معهم في الرأي اشراكا فعليا لا إجراء صوريا .

أخيرا يتضح مما سبق أن مظاهر الدولة في الإسلام قد ابتدأت بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، ثم تطورت بشكل تدريجي في كل المجالات حتى اتضحت معالم الدولة في عصر الخلفاء الراشدين ، ثم استمرت في التطور والنمو خلال العصر الأموي ، ثم بلغت القمة في التنظيم والإدارة في العصر العباسي .

(1) انظر : فؤاد محمد النادي : مرجع سبق ذكره ، ص 201 - 202 .

رابعاً : نظام الحكم في الإسلام

- 1- تعريف الحكومة
- 2- القواعد الأساسية للحكم في الإسلام
 - أ - عدم الفصل بين الدين والدولة .
 - ب - مراعاة الشورى بين المواطنين .
 - ج - تحقيق المساواة بين المواطنين .
- 3- الأهداف الرئيسية للحكم في الإسلام
 - المطلب الأول : كفالة الحريات العامة .
 - المطلب الثاني : تحقيق العدالة الاجتماعية .
 - المطلب الثالث : تنفيذ أحكام الشريعة .

نظام الحكم في الإسلام

1- تعريف الحكومة :

الحكومة في اللغة مصدر ، يقال : حكم حكما وحكومة ، ويطلق لفظ الحكومة على المهمة الحاكمة التي تتولى حكم البلاد .
وتستعمل كلمة " الحكومة " في القانون الدستوري في معان متعددة ، فأحيانا تطلق على مجموع الهيئات الحاكمة ، وأحيانا أخرى تطلق على السلطة التنفيذية المتمثلة في الوزارة ، نظرا لأن الوزارة تجسد فكرة السلطة في نطاق الناس ، بخلاف السلطات الأخرى فإن صلتها محدودة وغير مباشرة .
وتطلق كلمة " الحكومة " هنا على السلطة الحاكمة التي تتولى حكم البلاد ، سواء أكانت هذه السلطة خلافة أو غيرها ⁽¹⁾ .

2- القواعد الأساسية للحكم في الإسلام :

يمكن تحديد القواعد الأساسية للحكم في الإسلام كالتالي ⁽²⁾ :

- 1- عدم الفصل بين الدين والدولة .
 - 2- مراعاة الشورى في الحكم .
 - 3- تحقيق المساواة بين المواطنين .
- ويمكن شرح هذه القواعد بإيجاز كما يلي :-

1- عدم الفصل بين الدين والدولة

لو تتبعنا التاريخ الإسلامي منذ صدر الإسلام حتى مطلع العصر الحديث لوجدنا أن الدولة الإسلامية لم تنفصل عن الدين ، وكان الدين هو العماد الرئيسي للدولة .
ولم يفرق العلماء الأقدمون بين الأحكام التي تنظم الأمور الدينية والأحكام التي تنظم الأمور الدنيوية ، وإنما أطلقوا عليها جميعا اسم الأحكام الشرعية ، لا فرق بين الأحكام المتعلقة بالأمور الدينية أو الأمور التشريعية والتنظيمية ، وتعتبر جميع هذه الأحكام أحكاما ملزمة لا خيار للفرد فيها ، ويقوم الإنسان بأدائها مطمئنا راضيا لأنه بذلك يرضي ربه وينفذ أوامره .

(1) محمد فاروق النبهان : مرجع سبق ذكره ، ص 170 .

(2) انظر : المرجع السابق : ص ص 195 - 216 .

2- مراعاة الشورى في الحكم

قال الله جلّ و على: "و الذين استجابوا لربهم و أقاموا الصلاة و أمرهم شورى بينهم و مما رزقناهم ينفقون" (1) . أمر القرآن إذن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى ، و لقد صار الرسول (صلى الله عليه و سلم) على هذا المبدأ و طبقه طوال حياته . روى عن أبي هريرة أنه قال: "لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (صلى الله عليه و سلم)" . بل كان الرسول في كثير من الأحيان يأخذ برأى مشاوريه على خلاف رأيه .. و قد جاءت الأحاديث النبوية مؤيدة لما ورد في القرآن من الاشارة بمبدأ الشورى و الحث على اتباعها بقول الرسول (صلى الله عليه و سلم): "استعينوا على أموركم بالمشاورة" (2) . " ما استغنى مستبد برأيه و ما هلك أحد عن مشورة" (3) . "ما تشاور قوم قط إلا هتدوا لأرشد أمرهم" (4) . و لقد سار الخلفاء الراشدون على هدى رسول الله (صلى الله عليه و سلم) ، فلم يكونوا ليبرموا أمراً إلا بعد مشاورة، بل إن نظام الشورى استمر في الدولة الإسلامية حتى بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك ، فكان الخليفة يستشير كبار رجال الدولة في أمور الدولة (5) .

3- تحقيق العدل بين المواطنين*

يعتبر مبدأ العدل من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفكر السياسى الإسلامى ، لأنه يقرر المساواة بين المواطنين في الحقوق والحريات ، فلا تمييز بينهم بسبب الجنس أو اللون أو اللغة . والمراد بالعدل في نظر القانون هو العدل القانونى و معناه أن يخضع الجميع لحماية القانون ، وأن تكون التكاليف التي يفرضها القانون على الناس متساوية .

(1) القرآن الكريم ، سورة آل عمران ، آية 159.

(2) رواه الترمذى في سننه.

(3) رواه ابن ماجه في سننه.

(4) رواه البخارى و مسلم.

(5) د. على عبد المعطى، و د. جلال شرف ، خصائص الفكر السياسى في الإسلام، طبعة الإسكندرية ، 1975،

ص 69-70.

* تم شرح هذه القاعدة الإسلامية في البند ثامناً من هذا الفصل .

ويمكن تقسيم العدل القانوني إلى قسمين :

القسم الأول : العدل في المنافع الاجتماعية :

مثل :

- 1- العدل أمام القانون .
- 2- العدل أمام القضاء .
- 3= العدل في تولي الوظائف العامة .
- 4- العدل في توزيع العطايا .

القسم الثاني : العدل في التكاليف المادية :

وهو العدل بين الناس في الواجبات المادية التي يدفعها الأفراد للدولة ، مثل مبدأ المساواة في دفع الضرائب ...

2- الأهداف الرئيسية للحكم في الإسلام (1) :

إذا كان الحكم في الإسلام يقوم على قواعد أساسية ثابتة فإن هذا الحكم يهدف لتحقيق بعض الأهداف التي يعتبرها أساسية وضرورية ، وهذه الأهداف ترتبط بتحقيق المصالح العامة للمجتمع .

ومن الطبيعي أن الدولة إذا ارتقت مفاهيمها الإنسانية ارتقت معها أهدافها في الحكم ، حتى يصبح هدف الحكم في النهاية توفير المناخ الصحي الصحيح لنمو الإنسان نمواً طبيعياً بعيداً عن الظلم والكبت ، عن طريق التزام الدولة بالمبادئ الإنسانية .

المطلب الأول كفالة الحريات العامة

إن فكرة الحرية في الإسلام فكرة إسلامية، وحق طبيعي يجب على الدولة أن توفره للأفراد ، وليس هناك في نظر الإسلام سلطة مطلقة للحكام في مواجهة الشعب ، كما كان الحال في الفكر السياسي عند الأمم الأخرى .
وتشمل الحريات التي أقرها الإسلام الحريات التالية :

(1) انظر : المرجع السابق : ص ص 223 - 225 .

أولاً : الحرية الشخصية :-

تعتبر الحرية الشخصية من أهم الحريات التي ينبغي أن يتمتع بها الفرد ، ولا يمكن إقرار أي نوع من الحريات الأخرى ما لم تكن الحرية الشخصية مصانة ومعترفاً بها .

وتشمل الحرية الشخصية عند علماء القانون الدستوري حقوقاً مختلفة :

- 1- حرية التنقل .
- 2- حق الأمن .
- 3- حرمة المساكن .
- 4- سرية المراسلات .

ثانياً : الحرية الفكرية :

تعتبر الحرية الفكرية من أهم الحريات التي يحتاج إليها الإنسان في حياته ، وإذا كانت الحرية الشخصية تمثل الجانب المادي فإن الحرية الفكرية تمثل الجانب المعنوي .

وتشمل الحرية الفكرية أنواعاً من الحريات المتفرعة عنها هي :

- 1- حرية العقيدة .
- 2- حرية الرأي والتفكير .
- 3- حرية التعبير .

ثالثاً : الحرية الاقتصادية :

إذا كان الإسلام قد أباح الحرية الشخصية والحرية الفكرية فإنه أباح أيضاً الحرية الاقتصادية المتمثلة في :

- 1- حرية العمل والكسب .
- 2- حرية التملك .

المطلب الثاني

تحقيق العدالة الاجتماعية (1)

تعتبر نظرية العدالة الاجتماعية من أهم النظريات السياسية في الفكر الإسلامي وهي ذات مفهوم واسع يشمل جميع جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والخلقية .

(1) المرجع السابق : ص ص 244 - 245 .

ولا تقتصر العدالة الاجتماعية على تحقيق التوازن المادي بين طبقات المجتمع وإنما تشمل نواحي أخرى تحقق التكافؤ الصحيح بين جميع أفراد المجتمع في مجال الحقوق والواجبات .

المطلب الثالث

تنفيذ أحكام الشريعة (1)

الدولة في الإسلام أداة لتنفيذ الأحكام التي جاء بها الإسلام ، ولا يجوز الفصل بين الدين والدولة في نظر الإسلام ، لأن الدولة تمثل السلطة التي تقوم بحماية الأحكام الدينية ورعايتها . ولقد اشتمل التشريع الإسلامي على أحكام تنظيمية تتعلق بحياة الناس الفردية والاجتماعية ، كأحكام الأسرة وما يرتبط بها من مباحث الزواج والطلاق والنفقات وحقوق الأولاد والموارث ، والمعاملات بين الناس وما يتعلق بها من أحكام ، بالإضافة إلى التعاليم التي جاءت تنظم العلاقة بين الخالق والإنسان ، وتوجب على الإنسان أنواعاً من العبادات البدنية والمالية يتعبد بها الإنسان لربه .

(1) المرجع السابق : ص 254 - 255 ،

خامسا : نظام الشوري والديمقراطية في الإسلام

1- مبدأ الشورى في الإسلام

2- مبدأ الديمقراطية في الإسلام

نظام الشورى والديمقراطية في الإسلام

الإسلام دين ودولة ، ذلك لأنه نظم شئون الدين وشئون الدنيا جميعها . كذلك وضع الإسلام أسس وقواعد الحكم ، وحدد مبادئ وصفات وسلوكيات الحاكم والدولة . ولقد وضع الإسلام العديد من مبادئ الحكم بما يضمن تحقيق العدالة والمساواة والفصل في المنازعات ورد المظالم وإقامة الحدود ونشر الإسلام والقضاء على الشرك ...
ومن هذه المبادئ نذكر :

مبدأ الشورى ومبدأ الديمقراطية .

وفي الجزء التالي سيتم شرح لهذين المبدأين بشيء من التفصيل .

١- مبدأ الشورى في الإسلام :

الشورى والمشاورة والمشورة ، هي مصادر للفعل شاور . تقول شاورته في الأمر ، أي طلبت رأيه ، واستخرجت ما عنده وأظهرته ^(١) ، بمعنى أن الشورى هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة .

الشورى أساس من أسس الحكم . وتعتبر أداة من أدوات وقاية المحكومين من الاستبداد وإنفراد الحاكم بالسلطة ، وهي كذلك أداة من أدوات وقاية الحاكم من الزلل والاستبداد بالرأي دون الأخذ في الاعتبار آراء المحكومين .

وثمة حقيقة تبدو واضحة في علم السياسة كل الوضوح : أن رجل الدولة الناجح يجب أن يجيد فن الإنصات بقدر ما يجيد فن الحديث والكلام ^(٢) .

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي توضح أهمية مبدأ الشورى ليس في الحكم فقط ، بل وفي معاملات المسلمين في حياتهم اليومية . من هذه الآيات نذكر :
قال الله سبحانه وتعالى :

{ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لاتفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين } ^(٣) .

(١) ابن منظور : لسان العرب (بيروت : دار صادر ، المجلد الرابع ، 1968) ص 434 - 437 .

(٢) انظر : مصطفى أبو زيد فهمي : فن الحكم في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1993) ص 198 .

(٣) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية 159 .

{والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون} (1).

لقد أمر القرآن إذن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى ، ولقد سار الرسول عليه الصلاة والسلام على هذا المبدأ وطبقه طوال حياته (2) .

هذا ولقد رويت أحاديث كثيرة عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - تحض على الشورى وتشجع عليها نذكر منها :

- روي عن أبي هريرة أنه قال : " ما رأيت أحدا قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم " (3) .

- روي عن أنس بن مالك : أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : " ماخاب من استخار ، ولا ندم من استشار ، ولا عال من اقتصد " (4) .

- قال الرسول - صلى الله عليه وسلم في مواقع أخرى : " استعينوا على أموركم بالمشاورة " ، " وما استغنى مستبد برأيه " ، " وما هلك أحد عن مشورة " .

بل كان الرسول في كثير من الأحيان يأخذ برأي مشاوريه على خلاف رأيه ؛ فقد روي أنه لما سار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم بدر ، وبادر فترل على أدنى ماء من بدر، فحاء الحباب بن المنذر الأنصاري، فقال : " يا رسول الله ، أرأيت هذا المتزل ، أمزل أنزلكه الله ليس لنلأن نتقدمه ولا أن تتأخر عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ " قال الرسول : " بل هو الرأي والحرب والمكيدة " قال " يا رسول الله ، إن هذا ليس بمتزل ، فانبض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم ، فترله ثم نغور ما وراءه من القلب ، ثم نبي عليه حوضا فنملأه ماء ، فنشرب ولا يشربون " فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " لقد أشرت بالرأي " ثم لهض ومن معه من الناس (5).

وقد سار الخلفاء الراشدون على هدى الرسول - صلى الله عليه وسلم - فلم يكونوا ليبرموا أمرا إلا بعد مشاورة المسلمين .

ومعنى هذا أن نظام الشورى كان نظاما معترفا به في الدولة الإسلامية ولقد اختلف المتكلمون في كون الله أمر رسوله بالاستشارة مع أنه أيده ووفقه ، وفي ذلك أربعة وجوه : أحدها أنه

(1) القرآن الكريم : سورة الشورى ، الآية 38 .

(2) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي : مرجع سبق ذكره ، ص 71 .

(3) رواه أحمد والشافعي .

(4) رواه القضاعي .

(5) الحديث رواه البخاري ومسلم في صحيحهما .

عليه السلام أمر بمشاورة الصحابة استمالة لقلوبهم وتطيبا لنفوسهم ، والثاني أمر بمشاورةهم في الحرب ليستقر له الرأي الصحيح فيعمل عليه ، والثالث أنه أمر بمشاورةهم لما فيها من النفع والمصلحة ، والرابع إنما أمر بمشاورةهم ليقنطروا به الناس (1) .

وخلاصة القول إن مبدأ الشورى هو الأصل الجوهري في نظام الحكم الإسلامي ، وأنه القاعدة الأولى أو الركن الأساسي في هذا النظام ، وذلك بالإضافة إلى مبدأ المساواة ومبدأ العدالة (2) .

2- مبدأ الديمقراطية في الإسلام :

الديمقراطية مصطلح يشير إلى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه فيكون الشعب هو مصدر السلطات ، وصاحب السيادة ، وإرادته تعلو إرادة الحاكم ، وهو صاحب الكلمة الأخيرة في شئون الحكم (3) .

ولقد أكد الإسلام على ضرورة تطبيق مبدأ الديمقراطية في جميع أمور المجتمع لا أن يكون الرأي إحتكارا لفرد واحد أو قلة من البشر .

يقول الله سبحانه وتعالى :

{والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم

ينفقون} (4) .

وإذا تعمقنا في نظام الشورى السابق لمريضه لرأينا فيه نحة من أعمل خات الديمقراطية ، وأصلا أساسيا من أصول الحكم الديمقراطي . فمن معاني الديمقراطية ألا يستبد الحاكم - أيما كان - برأي ، وألا يقطع بأمر إلا بعد أن يستشير فيه صفوة رجاله أو المتخصصين فيه (5) .

هذا ويمكن تحديد بعض المبادئ الفرعية المنبثقة من مبدأ الديمقراطية في الحكم ، كما يلي :

1- الحكم بالشورى : (تم شرح هذا المبدأ آنفا) .

2- المساواة بين الناس :

(1) المرجع السابق : ص 70 .

(2) عبد الحميد اسماعيل الأنصاري : الشورى وأثرها في الديمقراطية ، دراسة مقارنة (القاهرة : دار الفكر العربي

، 1996) ص 17 .

(3) مصطفى أبو زيد فهمي : مرجع سبق ذكره ، ص 201 و ص 222 .

(4) القرآن الكريم : سورة الشورى ، الآية 38 .

(5) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 74 .

يقول الله سبحانه وتعالى :

" يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم " .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

" لا فضل لعربي على عجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى " (1).

3- المسؤولية الفردية :

أكد الإسلام على المسؤولية الفردية وقررها عنى 'نحو صريح وواضح وكثرت الآيات التي تؤكد هذه المسؤولية في القرآن الكريم :

أ - لا يحاسب إنسان بذنب إنسان { ولا تترهم وانهره ونهر أخرى } (2) .

ب - لا يحاسب إنسان بذنب آبائه وأجداده أو بذنب وقع قبل ميلاده { تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وإلكم ما كسبت ولا تسألون عما كانوا يعملون } (3) .

ج - لا يحاسب إنسان بغير عمله : { كل نفس بما كسبت رهينة } (4) ... و { كل

امرىء بما كسب رهين } (5) ... و { ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون } (6) .

كذلك أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذه المسؤولية الفردية بقوله " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته : الإمام راع ومسئول عن رعيته ، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته ، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته ... " (7) .

(1) رواه ابن ماجه و الترمذى .

(2) القرآن الكريم : سورة الأنعام ، الآية 164 .

(3) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 134 .

(4) القرآن الكريم : سورة المدثر ، الآية 38 .

(5) القرآن الكريم : سورة الطور ، الآية 21 .

(6) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 281 .

(7) رواه البخارى و مسلم

سادساً : فكرة العالمية

سادسا : فكرة العالمية :

الإسلام دين جاء للجميع فهو لجميع البشر وليس مقصورا على جماعة دون أخرى أو مجتمع دون آخر أو دولة أو اقليم دون آخر أو لزمان دون آخر
إنه ذا صبغة عامة أو عالمية وليس ذا صبغة خاصة أو محلية . بمعنى أن الإسلام وضع لجميع البشر في جميع الأمكنة ، بل والأزمنة . ولذلك جاءت أحكام الشريعة الإسلامية ذات صبغة كلية (وليست جزئية أو تفصيلية ، إلا في بعض الأمور) وعامة (وليس خاصة أو فئوية ، إلا في بعض الأمور) .
وهذه الخواص تختلف الشريعة الإسلامية اختلافا كبيرا عن التشريعات الأخرى الوضعية (أي التي يضعها البشر ، وهي ما تسمى بالقوانين والدساتير) ، فهذه يراعى فيها أنها توضع لدولة معينة تحدد باقليم معين ، أي ذات حدود جغرافية معينة .
فالقانون الوضعي في كل دولة يسري على الأفراد في حدود اقليم معين ، وعلى المواطنين الذين ينتمون إلى جنسية معينة .

أما الشريعة الإسلامية فهي ذات صبغة عالمية وأحكامها عامة لجميع البشر (1) .
إن الدين الإسلامي لم يكن مقتصرًا على العرب وحدهم ، ولا على مدينة محددة ، ولا على أمة معينة ، كما أن القرآن لم يميز طائفة من البشر على غيرها كما فعلت التوراة حينما ميزت بني إسرائيل . إن الدعوة الإسلامية دعوة كلية وعامة أو هي في كلمة واحدة دعوة عالمية (2) .
حقا لقد قرر القرآن أن الإنسان طوائف ودرجات وطبقات ولكن الناس جميعهم رغم هذا متساوون تماما أمام الله وأمام القانون الإلهي لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى وبمقدار عمله ، ومعنى هذا أن تمايز الناس لا يرجع إلى انتمائهم إلى أسرة معينة أو جنس محدد أو قبيلة متميزة ، أو أمة ما . إن تمايز الناس يرجع أساسا إلى مدى ما يحققونه من صفات نبيلة ، ومدى ما يقومون به من أعمال مجيدة ، لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لغني على فقير ، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل وحدهما(3) .

الناس جميعا أخوة متساوون مصدرهم واحد ومصيرهم واحد ورجوعهم في آخر الأمر إلى نفس هذا المصدر الواحد ، هذا ما أعلنه القرآن وأوضحته آياته البينات . ومن الطبيعي أن الأفكار السياسية التي وردت في القرآن لا بد وأن تكون متماشية مع هذا الاتجاه ، وبالفعل يحدنا عز وجل عن قانون واحد جوهره العدالة . يقول تعالى :

(1) عبد الحميد متولي : الإسلام ومبادئ نظام الحكم (الإسكندرية : منشأة المعارف ، 1990) ص 63 .

(2) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 102 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

{إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، ولا تكن للخائنين خصيما} (1) .

وبين سبحانه كيف أن جوهر هذا القانون الإلهي الذي ضمنه كتابه العظيم ، والذي أمر فيه رسوله الكريم أن يحكم بما أوردته في كتابه - كيف أن جوهر القانون الإلهي - هو تحقيق العدالة . يقول سبحانه :

{ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون } (2) .
كما يقول العلي القدير في سورة أخرى :

{ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا } (3) .
ولكي يتحقق العدل يجب ألا يكتم الناس الشهادة ولا يخاف في الحق لومة لائم ، يقول العزيز الكريم :
{ ... ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم } (4) .

قانون واحد إذن هو الذي يحكم العالم بأسره ، هو القانون الإلهي الخالد ، صدر هذا القانون عن حاكم واحد للعالم بأسره هو الله عز وجل ، وجعل تنفيذه لرسوله الكريم النبي ورئيس الدولة الإسلامية في نفس الوقت رسول العالمين . لم تكون خطوط الدولة إذن المرسومة في كتاب الله هي خطوط دولة مدينة City State كتلك التي أشاد وتمسك بها الإغريق القدامى ، ولم تكن هذه الخطوط خطوط الدولة القومية National State المحددة تاريخيا وإقليميا وثقافة ولغة ... الخ ، كما لم تكن خطوط هذه الدولة هي خطوط الامبراطورية التي تتسع فوق الأقاليم ولا تعترف بالحدود لأن الامبراطورية كان يتزعمها امبراطور دنيوي يحكم بالبطش والسلاح ، إنما كانت الخطوط متجهة مباشرة إلى رسم دولة عالمية يسودها الإخاء والود والمحبة ، وتلتزم بالقوانين الإلهية ، وتدعم مبادئ الأخلاق وتقيم المساواة الحقيقية بين الناس (5) .

(1) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 105 .

(2) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 8 .

(3) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 58 .

(4) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 283 .

(5) محمد جلال وعلي عبدالمعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 104 .

سابعاً : سياسة الحرب والسلام في الإسلام

1- سياسة الحرب في الإسلام

2- سياسة السلام في الإسلام

سياسة الحرب في الإسلام :

الإسلام دين السلام للفرد والأسرة والمجتمع والبشرية جمعاء . كذلك الإسلام دين يحارب العصبية ويحارب الشرك والطغيان والفساد والمستعمرين .
والجهاد المشروع في سبيل الله إحدى الفرائض في الإسلام ، مطلوب من كل مسلم ومسلمة تأديتها عند الحاجة إلى ذلك .
ويتناول الجزء التالي سياسة الحرب في الإسلام ، ثم يليه سياسة السلام في الإسلام .

1- سياسة الحرب في الإسلام :

- 1- تعريف الجهاد .
- 2- أنواع الجهاد .
- 3- حكم الجهاد .
- 4- الحرب وسيلة لا غاية .
- 5- فضل المراقبة في سبيل الله .
- 6- فضل الجهاد والاستشهاد في سبيل الله .
- 7- من الذي يعلن الحرب ؟
- 8- على من يجب الجهاد ؟
- 9- من الذين يحاربون ؟
- 10- هل يمكن الاستعانة بالكفار في الحرب ؟
- 11- هل هناك جهاد للنساء ؟
- 12- وصية الرسول – صلى الله عليه وسلم – وأبي بكر وعمر لجنود الإسلام في الحرب .

سياسة الحرب في الإسلام :

سيتم عرض نقاط عديدة ومتنوعة لتوضيح سياسة الحرب في الإسلام هي كما يلي :

تعريف الجهاد ، وأنواعه ، وحكمه في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم ، وبعد الرسول - صلى الله عليه وسلم - الحرب وسيلة لا غاية ، وفضل المراقبة في سبيل الله ، وفضل الجهاد والاستشهاد في سبيل الله ، ثم محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة الهامة :

من الذي يعلن الحرب ؟ ، على من يجب الجهاد . ، من الذين يجاربون ؟ ، هل يمكن الاستعانة بالكفار في الحرب ؟ ، هل هناك جهاد للنساء ؟

أخيرا وليس بآخر تم تقديم وصية كل من الرسول وأبي بكر وعمر للجنود عند الحرب .

1- تعريف الجهاد :

الجهاد من الفعل جهد ، والجهد هو الطاقة والمشقة ، والجهاد بالكسر هو القتال مع العدو⁽¹⁾، أي أن الجهاد هو محاربة الأعداء ، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل⁽²⁾ .

ولقد عبر فقهاء المسلمين عن الحروب في الإسلام بالجهاد أو المجاهدة .

2- أنواع الجهاد :

يمكن تحديد أنواعا للجهاد في الآتي :

أ - جهاد الشيطان :

فالشيطان كل هم أن يغوي الإنسان ، وأن يضله عن سبيل الله ، وذلك حتى يصبح بعيدا عن المنهج الصحيح وقريب من طريق الفسوق والفحشاء والشهوات ...

يقول الله سبحانه وتعالى : { يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ }⁽³⁾.

(1) محمد بن يعقوب الفيروز ابادي : القاموس المحيط (القاهرة : المطبعة الميمنية ، ج 1) ص 396 .

(2) ابن منظور : لسان العرب (بيروت : مطبعة بيروت ، ج 13) ص 135 .

(3) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآيتان 168 ، 169 .

ب - جهاد النفس :

فالنفس أمارة بالسوء ، ويجب إلزامها بمنهج الله سبحانه وتعالى ، يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ والعصر ﴾ إن الإنسان لفي خسر ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (1) .

ج - جهاد الفسق :

الفسق هو الفسوق والفساق والفحشاء والمنكر . ويتم مجاهدة الفسوق باليد ثم باللسان ثم بالقلب . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم :
" من رأى منكم منكرا فليغيره بيده - فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان " (2) .

ب - جهاد الكفار :

يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ﴾ (3) .
ومجاهدة الكفار تكون باليد والمال واللسان والقلب (4) .
يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - " جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألستكم " (5) .

3 = حكم الجهاد (6) :

- حكم الجهاد في عهد الرسول :-

هناك مذاهب عديدة في تحديد حكم الجهاد في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - هي:
أ - الجهاد فرض عين على الجميع .

(1) القرآن الكريم : سورة العصر ، الآيات 1 إلى 3 .

(2) رواه أبو داود في سننه .

(3) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 111 .

(4) محمود محمد الطنطاوي : السلام والحرب في الشريعة الإسلامية (دي : مؤسسة البيان ، 1996) ص ص 22 - 24 .

(5) رواه الترمذی .

(6) المرجع السابق : ص ص 25 - 28 .

- ب - الجهاد فرض كفاية ، بمعنى أن يتولى الجهاد قوم أو مجموعة يكفون في قتالهم عن الآخرين .
- ج - الجهاد فرض عين على المهاجرين دون غيرهم .
- د - الجهاد فرض عين على الأنصار دون غيرهم .
- هـ - الجهاد فرض عين في الغزوة التي يخرج فيها النبي - صلى الله عليه وسلم - دون غيرها .

حكم الجهاد بعد الرسول :

- المشهور عند العلماء أن الجهاد بعد عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو أنه فرض كفاية ، إلا في حالات ثلاث يصبح فيها الجهاد فرض عين⁽¹⁾.
- هذه الحالات الثلاث هي :
- أ - إذا التقى الصفان حرم على من حضر الانصراف من المعركة والهروب من ميدان القتال .
- ب - إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهل هذه البلد قتال الأعداء ودفعهم والوقوف في وجههم مهما كانوا في قلة والعدو في كثرة .
- ج - إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير معه ، ولا يجوز لهم أن يتخلفوا عنه⁽²⁾ .

4- الحرب وسيلة لا غاية :

الحرب وسيلة لا مقصد أو هدف في حد ذاته ، فالحرب وسيلة يلجأ إليها المسلمون إذا عجزت الوسائل السلمية عن إقرار الحق ورفع الظلم وتحرير الأرض ...

والحرب وسيلة لتحقيق الهداية للكفار ونشر الدين ومنع الكفار من نشر الفساد أو للتعرض للدعاة أو الكيد لأصحاب الدعوة الإسلامية .

5- فصل المراقبة في سبيل الله :

يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - :

" عينان لا تمسهما النار ، عين بكت من خشية الله ، وعين باتت تحرس في سبيل الله " .

(1) المرجع السابق : ص 26 .

(2) المرجع السابق : نفس الصفحة .

6- فضل الجهاد والاستشهاد في سبيل الله :

مغفرة الذنوب ودخول الجنة هما فضل الجهاد والاستشهاد في سبيل الله .

يقول سبحانه وتعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَذِلَّكُمْ عَلَى نَجْمَةٍ يُحِبُّكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۖ تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۖ يَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَلِيقَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَذْنِ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۖ ﴾ (1) .

كذلك يقول سبحانه وتعالى :

{ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ } (2) .

7- من الذي يعلن الحرب (3) ؟ :

الإمام أو نائبه هو الذي يعلن الحرب ويستنفر المسلمين .

فأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك .

وينبغي أن يتدبىء بترتيب قوم في أطراف البلاد ، ويأمر بعمل الحصون ، وحفر الخنادق ،

... ويؤمر في كل ناحية أميراً يقلده أمر الحروب وتدبير الجهاد ، ويكون ممن له رأي وعقل ونجده

وبصر بالحرب ومكايدة العدو ، ويكون فيه أمانة ورفق ونصح للمسلمين ...

والنبي - صلى الله عليه وسلم - ما بعث جيشاً إلا وأمر عليه أميراً . وذلك لأن الحاجة إلى

الأمير ماسة ، ولتعذر الرجوع في كل حادثة إلى الإمام ...

8- على من يجب الجهاد (4) ؟

يجب الجهاد على كل قادر عليه ، لأن الجهاد استفراغ الوسع والطاقة . وتحقق القدرة على

الجهاد بالشروط الآتية :

1- الإسلام .

2- البلوغ .

(1) القرآن الكريم : سورة الصف ، الآيات من 10 إلى 12 .

(2) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 111 .

(3) انظر : محمود محمد الطنطاوي : مرجع سبق ذكره ، ص ص 62 - 63 .

(4) المرجع السابق : ص ص 65 - 66 .

- 3- العقل .
- 4- الحرية .
- 5- الذكورة .
- 6- الصحة .
- 7- الطاقة على القتال .

فإذا توفرت هذه الشروط في شخص كان الجهاد مفروضاً عليه . وإذا انعدمت هذه الشروط أو انعدام بعضها فيكون الجهاد غير مفروض عليه .

9- من الذين يحاربون ؟

يقول الإمام ابن رشد : فأما الذين يحاربون فاتفقوا على أنهم جميع المشركين ، لقوله تعالى : {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ }⁽¹⁾.

ولابد لنا من معرفة غير المسلمين بالتفصيل ، فيمكن تقسيم الكفار إلى ثلاثة أقسام هي :⁽²⁾
قسم أهل كتاب : وهم اليهود والنصارى ومن اتخذ التوراة والإنجيل كتاباً كالسامرة والفرنج ونحوهم ، وهؤلاء تقبل منهم الجزية — ويقرون على دينهم إذا بذلوا لقول الله تعالى : {وَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ }⁽³⁾ .

2- وقسم لهم شبهة كتاب : وهم الجوس فحكمهم حكم أهل الكتاب في قبول الجزية : لقول النبي — صلى الله عليه وسلم — : " سنوا بهم سنة أهل الكتاب " ولا نعلم بين أهل العلم خلافاً في هذين القسمين .

3- وقسم لا كتاب ولا شبهة كتاب : وهم من عدا هذين القسمين من عبدة الأوثان ، ومن عبد ما استحسن وسائر الكفار .. فلا تقبل منهم الجزية ولا يقبل منهم سوى الإسلام .

10- هل يمكن الاستعانة بالكفار في الحرب ؟

اختلف العلماء في جواز الاستعانة بالكفار ويتلخص رأيهم في مذهبين :⁽⁴⁾

-
- (1) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 193 .
 - (2) المرجع السابق : ص 77 .
 - (3) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 29 .
 - (4) محمود محمد الطنطاوي : مرجع سبق ذكره ، ص 68 — 70 .

المذهب الأول : لا تجوز الاستعانة بالكافر في الحرب :

ودليل هذا المذهب حديث السيدة عائشة - رضي الله عنها - قالت : ((خرج النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل بدر ، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان تذكر منه جرأة ونجدة ، ففرح به أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين رآه . فلما أدركه قال : جئت لأتبعك فأصيب معك ، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : تؤمن بالله ورسوله؟ قال : لا ، قال : فارجع فلن أستعين بمشرك ، قالت : ثم مضى حتى كان بالشجرة أدركه الرجل ، فقال له كما قال أول مرة ، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - كما قلل أول مرة : فقال : لا ، قال : فارجع فلن أستعين بمشرك ، قالت : فرجع فأدركه بالبيداء - قال له كما قال له أول مرة : تؤمن بالله ورسوله؟ فقال : نعم - فقال له فانطق " (1) .

المذهب الثاني : تجوز الاستعانة بالكفار في الحرب :

وهذا مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه ، والذي دعاهم إلى ذلك الأحاديث الأخرى المعارضة للحديث الذي أستدل به أصحاب المذهب الأول ، ومن هذه الأحاديث :
"عن ذي مخبر قال : سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : ستصالحون الروم صلحا تغزون أئتم وهم عدوا من ورائكم" (2) .
"وعن الزهري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استعان بناس من اليهود في خير في حربه فأسهم لهم" (3) .

وظاهر الحديثين يدلان على جواز الاستعانة بالمشركين .
واستدلوا أيضا باستعانة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بصفوان بن أمية يوم حنين ، واستعان يهود بني قينقاع .

ويرى الأستاذ الدكتور محمود محمد الطنطاوي أن الرأي الراجح هو الرأي الأول (4) .
ومع القول بعدم الجواز فهناك حالات الضرورة التي تستوجبها العمليات الحربية . ولا بد لكل عاقل أن ينظر إليها ويقدر ظروفها والقاعدة الفقهية التي تقول : الضرورات تبيح المحظورات ، تبين لنا أنه تجوز الاستعانة بالكافر إذا دعت الضرورة لذلك ، والضرورة تقدر بقدرها . والنبي -

(1) رواه أحمد ومسلم

(2) رواه أحمد وأبو داود .

(3) رواه أبو داود .

(4) المرجع السابق : ص 70 .

صلى الله عليه وسلم - استعان بالمشرك الذي دله على الطريق في الهجرة من مكة إلى المدينة (1).

11- هل هناك جهاد للنساء ؟

قال علماء الإسلام أنه لا يجب الجهاد على النساء ، ولقد دلت الأحاديث النبوية الشريفة على عدم وجوب الجهاد على النساء . ومن هذه الأحاديث حديث عائشة رضي الله عنها قالت " قلت يا رسول الله : على النساء جهاد ؟ قال : جهاد لا قتال فيه ، هو الحج والعمرة " .
ومع ذلك إذا تطلب الأمر والموقف والحاجة ، فإنه يجوز للمرأة أن تتطوع للجهاد وتساعد الرجل في بعض المهام مثل : سقي الماء وعلاج الجرحى ، وحياكة الملابس ، ونقل المواد التموينية أو حتى نقل الذخائر ...

12- وصية الرسول وأبي بكر وعمر لجنود الإسلام في الحرب :

أ- وصية الرسول عليه الصلاة والسلام :-

" عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال "انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخا فانيا ، ولا طفلا ، ولا صغيرا ، ولا امرأة ، ولا تغلوا وضموا غنائمكم ، وأصلحوا واحسنوا إن الله يحب المحسنين" (2) .
وهذه وصية جليلة من صاحب الرسالة ، تبين لنا أنه لا يجوز قتل غير المحارب ، لأنه هو الذي يقف في طريق الدعوة ويشهر سلاحه في وجوه المسلمين ، أما هؤلاء الضعفاء : الصبي والصغير ، والمرأة المسالمة ، والشيخ الفاني الذي لا يشترك في الحرب برأيه ولا يعين عليها بخبرته وتجاربه ، فالإسلام بهم رحيم ، وعليهم شقوق ، (فلا ينبغي أن يقتل النساء من أهل الحرب ، ولا الصبيان ولا المجانين ولا الشيخ الفاني ، لقوله - تعالى - : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ﴾ (3) .
وهؤلاء لا يقاتلون وحين استعظم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قتل النساء أشار إلى هذا بقوله : "هاه .. ما كانت هذه تقاتل ، أدرك خالدا وقل له : لا تقتلن ذرية ولا عسيفا " - والعسيف هو الذي يؤجره الكفار لقتالنا ، أو الذي أجرناه لقتالهم ثم انضم إليهم ؛ ولأن الكفر وإن كان من أعظم الجنايات فهو بين العبد وبين ربه - جل وعلا - وجزاء هذه الجناية يؤخر إلى دار الجزاء ، فأما ما عجل في الدنيا فهو مشروع لمنفعة تعود على العباد ، وذلك دفع فتنة القتال

(1) المرجع السابق : ص ص 70 - 71 .

(2) رواه البخاري و مسلم في صحيحهما .

(3) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 190 .

، وينعدم ذلك في حق من لا يقاتل ، بل منفعة المسلمين في إبقائه ليكونوا أرقاء للمسلمين ، فإن قاتل واحد من هؤلاء فلا بأس بقتله ، لأنهم باثروا السبب الذي به وجب قتلهم ، وإذا كان يباح قتل من له بنية صالحة للمحاربة يتوهم القتال منه فلأن يباح قتل من وجد منه حقيقة القتال أولى .
والأحاديث الدالة على ذلك كثيرة ، منها : " عن نافع أن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أخبره أن امرأة وجدت مقتولة في بعض مغازي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأنكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قتل النساء والصبيان " .
ونفذ المسلمون ذلك في عهد رسول الله وفي عهد الخلفاء الراشدين من بعده (1) .

ب - وصية أبي بكر الصديق - رضي الله عنه :-

"عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - بعث جيوشا إلى الشام ، فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان وكان أمير ربيع من تلك الأرباع .
فزعموا أن يزيد قال لأبي بكر : إما أن تركب وإما أن أنزل فقال أبو بكر - رضي الله عنه - ما أنت بنازل ولا أنا يراكب ، إني أحسب خطاي في سبيل الله .
وإني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ولا صبيا ، ولا كبيرا هرما ، ولا تقطعن شجرا مثمرا ، ولا تخربين عامرا ، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لما كله ، ولا تحرقن نخلا ولا تفرقنه ، ولا تغلل ، ولا تجبن " .

وفي الرواية الأخرى يقول لقواده يزيد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص وشرجيل بن حسنة : .. ولا تفرقن نخلا ولا تحرقنها ولا تعقرن هيمة ولا شجرة تثمر وتهدموا بيعة ولا تقتلوا الولدان ولا الشيوخ ولا النساء ، وستجدون أقواما حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعوهوم وما حبسوا أنفسهم له ، وستجدون آخرين اتخذ الشيطان في رؤسهم أفحاصا فإذا وجدتم أولئك فاضربوا أعناقهم إن شاء الله (2) .

ج - وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه :

وكان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أيضا يسير على هذا الطريق وكان يحث على عدم قتال الفلاحين الذين يشتغلون في أرضهم ولا يشتكون في القتال :
" عن زيد بن وهب عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال : أتقوا الله في الفلاحين فلا تقتلوهم إلا أن ينصبوا لكم الحرب " (3) .

(1) انظر : عمود محمد الطنطاوي : مرجع سبق ذكره ، ص 115 .

(2) المرجع السابق : ص 116 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

2- سياسة السلام في الإسلام :

- 1- إلقاء السلام .
- 2- العدالة في الإسلام .
- 3- التسامح والحب في الإسلام .
- 4- الحرية في الإسلام .
- 5- التسامح الديني في الإسلام .
- 6- قواعد السلم في العلاقة مع الكفار .

سياسة السلام في الإسلام :

يتناول هذا الجزء كيف أن الإسلام هو دين السلام والسلم . ولقد حاولت الباحثة تحديد بعض مبادئ السلام والسلم في الإسلام كالتالي :

إلقاء السلام والعدالة في الإسلام والتسامح والحب في الإسلام والحرية في الإسلام والتسامح الديني في الإسلام ثم تم عرض قواعد السلم في العلاقة مع الكفار .

1-إلقاء السلام :

لفظ السلام يشير إلى السكينة والهدوء . وتحية الإسلام هي " السلام عليكم ورحمة الله وبركاته " . وهذه التحية هي واجب المسلم على أخيه المسلم . وهناك صياغات أخرى من التحيلت يمكن أن تستخدم إن استدعت الضرورة لتوجه إلى غير المسلمين⁽¹⁾ .

ومفهوم السلام باديء ذي بدء فهو ديني في الحقيقة ، وكلمة الإسلام نفسها مشتقة من نفس الأصل .

ونشر السلام يساهم في تكون علاقات طيبة بين المسلمين ، ويوضح حسن النية ، ويجعل بداية عملية الاتصال بداية إيجابية ...

2-العدالة في الإسلام :

إن تحقيق العدل في المجتمع سيساهم في إقامة السلم والسلام بين جميع أفرادهم وجماعاته . يقول الله سبحانه وتعالى :

{ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْخَيْرَ يَنْزِلْ }⁽²⁾

{ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نِ قَوْمٍ عَلَى أَنْ تَتَدَلُّوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ }⁽³⁾ .

وهذه الآيات تؤكد مدى حرص الإسلام على إقامة العدل في نواحي الحياة . والعدل ضرورة إنسانية ، ويقود إلى الفضائل الأخلاقية لأنه أساس رئيسي في انتظام

(1) برنار لويس : لغة السياسة في الإسلام ، ترجمة إبراهيم شتا (قبرص : دار قرطبة ، 1993) ص 124 .

(2) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 58 .

(3) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 8 .

العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ... وهو قرين العمل الصالح والبر والإحسان ، بينما نقيضه وهو الظلم سبيل إلى الفواحش ومنكر الأعمال التي أمر ربنا سبحانه بتجنبها (1) .

وقول الله تعالى واضح في ذلك : { إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون } (2) .

كذلك أكد الإسلام على أن العدل أساس الحكم . وأن الحاكم عليه أن يعدل بين رعيته ، فيعطي لكل ذي حق حقه ، فلا ينحاز ولا يميل ، ولا يفضل إنسانا على آخر ، ولا يعطي أو يحرم إلا بناء على قواعد العدالة في الإسلام ...

3- التسامح والحب في الإسلام :

يدعو الإسلام للعفو والتسامح . قال الله سبحانه وتعالى :

{ فمن عفا وأصلح فأجره على الله } (3) .

{ وليعفوا وليصغحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم } (4) .

وقد لاقى الرسول - صلى الله عليه وسلم - كثيرا من العنت من قريش ، ولكنه عندما انتصر عليهم في فتح مكة أسرع بالعفو عنهم وقال قولته المشهورة : اذهبوا فأنتم الطلقاء (5) .

4- مبدأ الحرية أساس سياسة السلام في الإسلام :

لقد أقر الإسلام العديد من الحريات نذكر منه :-

1- الحرية الشخصية مثل : حرية التنقل ، وحق الأمن ، وحرمة المسكن ، ...

2- الحرية الفكرية مثل : حرية العقيدة ، وحرية الرأي والتفكير ، وحرية التعبير ...

3- الحرية الاقتصادية مثل : حرية العمل والكسب ، وحرية التملك ، ... (6) .

(1) أسعد الحمراني : مرجع سبق ذكره ، ص 117 .

(2) القرآن الكريم : سورة النحل ، الآية 90 .

(3) القرآن الكريم : سورة الشورى ، الآية 40 .

(4) القرآن الكريم : سورة النور ، الآية 22 .

(5) أحمد شلبي : الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط 12 ، 1997) ص 184 .

(6) لمزيد من التفاصيل انظر : محمد فاروق النبهان : نظام الحكم في الإسلام (الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، 1987) ص ص 230 - 244 .

5-التسامح الديني في الإسلام :

لقد قام الإسلام على حرية العقيدة والتسامح الديني ، فهو لا يكره أحدا على تغيير عقيدته ، ولا يجبر أحدا على الدخول فيه .

يقول الله سبحانه وتعالى :

{ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ... } ⁽¹⁾ .

{ ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكفر الناس حتى يكونوا مؤمنين } ⁽²⁾ .

6-قواعد السلم في العلاقة مع الكفار :

حددت الشريعة الإسلامية أربعة أشكال من العلاقات مع الكفار يمكن تحديدها في الآتي :

1- دفع الجزية ⁽³⁾ .

2- الهدنة مع الكفار .

3- المهادنة مع الكفار ⁽⁴⁾ .

4- الأمان مع الكفار ⁽⁵⁾ .

ومراعاة قواعد السلم هذه سيساهم بلا شك في تحقيق الأمن والأمان والسلام في المجتمع

الإسلامي .

(1) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 256 .

(2) القرآن الكريم : سورة يونس ، الآية 99 .

(3) الجزية مقدار من المال يدفعها أهل الكتاب للمسلمين ، حيث يدفعها أهل الكتاب القادرين على حمل السلاح ، ولا تدفعها المرأة والصبي والشيخ الكفيف ...

(4) المهادنة تعني مصالحة الكفار أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة .

(5) الأمان يعني تحريم القتال للكفار في حال يكون بالمسلمين ضعف وبالكفر قوة .

تاسعا : الآثار الاجتماعية للإسلام

- 1- التكافل الاجتماعي
- 2- المواخاة
- 3- الكرم
- 4- التعاون
- 5- العفو عند المقدرة
- 6- الوفاء بالعهود

الآثار الاجتماعية للإسلام :

الإسلام دين يقوم على الفضيلة والخلق الكريم "وأخياء وأظهر" وليدعو إلى العفلة والكراملة⁽¹⁾ والتزاهة والترفع عن مستويات الرفث والتلوث والتخنث ، ومن أجل أن يكون الحياء خلق كل مسلم ومسلمة والطهر والعفاف صفات كل مؤمن ومؤمنة حض الإسلام على التحلي بالمكارم والفضائل ، والتخلي عن الموبقات والردائل فحرم كل تكشف وسفور وكافح بشدة كل فحش ومنكر وفجور حتى يكون المجتمع الإسلامي مثالا للوقار والعفة والحياء والفضيلة والشرف والغيرة وطهارة الضمائر والنفوس ونقاء النظرات والخطرات (1) .

فقد جاء في محكم الترتيل قوله سبحانه وتعالى : { قد أفلح من تركها } وقد خاب من دساها⁽²⁾ ، وسأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حسن الخلق فتلا عليه قوله تعالى : { خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهل⁽³⁾ } . ثم قال صلى الله عليه وسلم : " هو أن تبصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك " أخرجه ابن مردويه وغيره عن جابر رضي الله عنه بأسانيد حسنة . وقال صلى الله عليه وسلم : " أثقل ما يوضع في الميزان يوم القيامة تقوى الله وحسن الخلق " (4) .

وقال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : " أوصني . فقال : اتق الله حيثما كنت . قلل زدي . قال : أتبع السيئة الحسنة تمحها . قال : زدني . قال : خالق الناس بخلق حسن " (5) . وإذا كان حسن الخلق والحياء زينة الإسلام ، والحياء لا يأتي إلا بخير فمن فقد الحياء فقد فقد حسن الخلق وأصبح إيمانه بلا سياج يحميه .

هذا ولقد وضع الإسلام أسس وقواعد إجتماعية وإنسانية عديدة لتنظيم الحياة الاجتماعية بين المسلمين . من هذه الأسس والقواعد نذكر :

1- التكافل الاجتماعي :

من الأسس الهامة التي تقوم عليها الأخلاق الإسلامية عدالة توزيع الثروة ومسألة التكافل في

(1) وليد الراشد : " الأخلاق ومكانتها في الإسلام " ، مجلة الشرطة والمجتمع ، الإدارة العامة لشرطة عجمان ، العدد الثالث

والعشرين ، السنة الثانية ، أكتوبر 1998 ، ص 40 .

(2) القرآن الكريم : سورة الشمس ، الآيتان 9 و 10 .

(3) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية 199 .

(4) . أخرجه أبو داود والترمذي وصححه من حديث أبي الدرداء

(5) . أخرجه الترمذي وصححه .

التعامل مع الثروة والإنفاق ، وفي موقف السراء والضراء ⁽¹⁾ .
ولهذا فرض الله سبحانه وتعالى على أغنياء المسلمين بالقدر الذي يسع فقراءهم ، فوصفهم :
{ والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم } ⁽²⁾ .
والتكافل ليس أمرا طوعيا وإنما سيحاسب الأغنياء على ما عاناه الفقراء من جوع أو عري ⁽³⁾ .
يقول الرسول — صلى الله عليه وسلم — " من كان معه فضل ظهر ، فليعد به على من لا
ظهر له ، ومن له فضل زاد فليعد على من لا زاد له " ⁽⁴⁾ .

ومن وسائل تحقيق التكافل الاجتماعي في المجتمع كما وضعها الإسلام نذكر : ⁽⁵⁾

1- الزكاة ومصارفها كما حددتها الآية الكريمة { إنما الصدقات للفقراء والمساكين
والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله
عليه حكيم } ⁽⁶⁾ .

2- النفقات

3- الصدقات

4- إسعاف الجائع والمحتاج .

5- الإيثار .

6- الوصية .

7- الهدية أو الهبة .

8- الإعارة .

9- الوقف .

10- الضيافة ⁽⁷⁾ .

-
- (1) أسعد السحمراني : مرجع سبق ذكره ، ص 114 .
(2) القرآن الكريم : سورة المعارج ، الآية 24 ، 25 .
(3) أسعد السحمراني : مرجع سبق ذكره ، ص 114 .
(4) رواه أبو داود .
(5) مدحت محمد أبو النصر وأحمد عبد العزيز النجار : الرعاية الاجتماعية في الإمارات العربية المتحدة ، الماضي
والحاضر والمستقبل (العين : مكتبة الفلاح ، 1996) ص 67 - 68 .
(6) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 60 .
(7) لمزيد من التفاصيل انظر :
- محمد أبو زهرة : التكافل الاجتماعي في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1978) .

2- المواخاة :

تشكل قاعدة التأخي أساسا هاما في قيم الأخلاق السامية ، وبها حدد الله سبحانه وتعالى علاقة المؤمنين ببعضهم في الآية الكريمة { إنما المؤمنون أخوة } ⁽¹⁾ .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

" المؤمن أخو المؤمن أحب أم كره " ⁽²⁾ .

والمواخاة كانت الركيزة الأولى في تأسيس المجتمع المسلم الأول في المدينة المنورة يوم وفد المهاجرون إليها من مكة المكرمة واستقبلهم الأنصار فجمعهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ووجه الأمر لهم قائلا : " تأخوا في الله أخوين أخوين " .

ومن نتائج المواخاة بصفة عامة تدعيم روابط المحبة والأخوة والصداقة وتحقيق مفهوم الجماعة والنجدة والعشرة الطيبة ...

يقول الله سبحانه وتعالى :

{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } ⁽³⁾ .

3- الكرم :

الكرم هو السخاء والإنفاق بإعتدال وإكرام الضيف ...

الكرم قيمة اخلاقية هامة في الإسلام ، ومن صفات الله سبحانه وتعالى : صفة الكرم .

والله كريم يحب الكريم ولا يحب البخيل ، يقول الله سبحانه وتعالى :

{ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَبَ بِالْحَسَنَى فَنَسِيسَ الْعَسْرَى * وَمَا يَنْغِنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى } ⁽⁴⁾ .

والكرم ليس معناه الإسراف ، لأن الله سبحانه وتعالى ينهى عن الإسراف ، حيث

يقول { وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا } ⁽⁵⁾ .

- عبد الله ناصح علوان : التكافل الاجتماعي في الإسلام (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، 1983) .

(1) القرآن الكريم : سورة الحجرات ، الآية 10 .

(2) رواه أبو داود .

(3) القرآن الكريم : سورة الحجرات ، الآية 13 .

(4) القرآن الكريم : سورة الليل ، الآيات من 8 إلى 11 .

(5) القرآن الكريم : سورة الفرقان ، الآية 67 .

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم - وهو قدوة لنا - كريماً وليس بخيلاً أو مسرفاً .
وفي حديث شريف له يقول : " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ، ومن كان
يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه " (1) .

4- التعاون :

يقول الله سبحانه وتعالى :

{ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ } (2) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

" المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً ، ثم شبك بين أصابعه " .

ومن نتائج التعاون كقيمة أخلاقية وضرورة وسلوك مرغوب تحقيق العمل الجماعي
والتكاتف والأخوة والاتحاد ... (3) .

5- العفو عند المقدرة :

لقد حث الإسلام على العفو عن الآخرين يقول الله سبحانه وتعالى :

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ
بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفَىٰ عَنْهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاؤُهُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ
وَمِنْ رَحْمَةٍ { (4) .

6- الوفاء بالعهود :

إن الوفاء بما التزم به الإنسان من عهود يشكل قاعدة هامة في ضبط وتنظيم علاقة الإنسان
مع ربه سبحانه وتعالى ومع الآخرين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين (5) .
يقول الله سبحانه وتعالى :

(1) رواه البخاري ومسلم .

(2) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 2 .

(3) انظر : مدحت محمد أبو النصر وأحمد عبد العزيز النجار : مرجع سبق ذكره ، ص 122 .

Mohamed Abd El Kader : *Ethics in Islam* (Cairo : 1995) P . 87 .

(4) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 179 .

(5) انظر : حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (بيروت : دار الجليل ، جـ

1 ، ط 14 ، 1996) ص 146 .

{ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلَهُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ } (1) .

{ الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَتْقِضُونَ الْبَيْعَاتِ } (2) .

ولقد أكدت السنة النبوية على ذم الغدر ونقض العهود ، فجاء في الحديث الشريف : " آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان " (3) .
وفي حديث آخر " أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً : إذا أؤتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر " (4) .

وهناك قواعد وأسس اجتماعية عديدة أخرى وضعها الإسلام إذا تم مراعاتها وتنفيذها فإنها بلا شك سوف تنظم الحياة الاجتماعية والإنسانية للمسلمين ليس فقط فيما بينهم ، بل ومع غير المسلمين ، من هذه القواعد والأسس نذكر :

- تحريم سفك الدماء .
- منع أن يأخذ صاحب الثأر ثأره بنفسه .
- النهي عن الربا .
- تنظيم معاملات البيع والشراء .
- تنظيم العلاقات الأسرية ... (5) .

(1) القرآن الكريم : سورة النحل ، الآية 91 .

(2) القرآن الكريم : سورة الرعد ، الآية 20 .

(3) . رواه البخاري و مسلم

(4) رواه البخاري و مسلم .

(5) لمزيد من التفاصيل انظر :

- Mohamed Abd El Kader : Op . Cit . , PP . 11 - 118 .
- Majid Fagry : Islamic Philosophy (Oxford : One World , 1998) Ch . 3 .
- Richard C . Martin et . al . : Defenders of Reason in Islam (Oxford : One World , 1997) Ch . 2 .

- حسن إبراهيم حسن : مرجع سبق ذكره ، ص ص 144 - 146 .
- محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص ص 80 - 82 .
- أحمد شلبي : مرجع سبق ذكره ، ص ص 142 - 143 و ص ص 172 - 175 .

الفصل الخامس

علاقة الأخلاق بالسياسة

عند

الفارابي

محتويات الفصل الخامس

- أولا : تقديم عن الفارابي وعصره
ثانيا : كتب الفارابي
ثالثا : النفس البشرية عند الفارابي
رابعا : نشأة المدينة لدى الفارابي
خامسا : الأصول الأخلاقية في

فلسفة الفارابي

سادسا : المدينة الفاضلة لدى الفارابي

1- نظام المدنية الفاضلة

2- رئيس المدنية الفاضلة

3- معارف المدينة الفاضلة

4- قيمة المدينة الفاضلة

سابعا : أنواع المدن لدى الفارابي

1- المدينة الجاهلة

2- المدينة الضرورية

3- المدينة البدائية

4- مدينة الخسة والشفقة

5- مدينة الكرامة

6- مدينة التغلب

7- المدنية الجماعية

8- المدينة الفاسقة

9- المدينة المتبدلة

10- المدينة الضالّة

ثامنا : بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة .

تاسعا : فلسفة السياسة لدى الفارابي

أ - الفلسفة المدنية

ب - الفلسفة العملية

خاتمة :

أولا : تقديم عن الفارابي وعصره

أولاً : تقديم عن الفارابي وعصره

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي في عام 260 هجرية في فاراب بالفرس ، وتوفي في عام 339 هجرية وله من العمر ثمانون عاما (1) .

هذا ولقد ولد الفارابي في أسرة ميسورة الحال ، حيث كان والده قائدا في الجيش التركي . ولقد هاجر الفارابي إلى بغداد ودرس اللغة العربية وتعلم النحو على يد أبي بكر محمد بن السري بن السراج اللغوي البغدادي (ت 317هـ) ودرس المنطق على أبي بشر متر بن يونس المنطقي (ت 329هـ) على ما يذكره ابن خلكان (2) ، وابن النديم (3)

وكان الفارابي في أول أمره ناطورا في بستان بدمشق ، و هو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة و النظر فيها، و التطلع إلى آراء المتقدمين و شرح معانيها. و كان ضعيف المال حتى أنه كان يسهر للمطالعة و التصنيف ، و يستضيء بالقنديل الذي للحارس. وبقى كذلك مدة ، ثم عظم شأنه وظهر فضله، و اشتهرت تصنيفاته ، و كثرت تلاميذه ، و صار أوحدا زمانه و علامة وقته (4) . وفي بغداد ألف الفارابي أكثر كتبه ، ثم انتقل إلى مدينة حران ، ثم عاد مرة أخرى إلى بغداد ، ثم منها إلى دمشق ، ثم قام برحلة قصيرة الأمد إلى مصر ، ثم عاد إلى حلب ، ثم توفي في دمشق (5) .

وكما يتضح من رحلة حياة الفارابي أنه كان مولعا بالتنقل والأسفار بين بلاد الإسلام . ولقد تأثر الفارابي بفكر أفلاطون في الأخلاق والسياسة ، وكذلك بفكر أرسطو في المنطق والطبيعات .

ولقد سار الفارابي أيضا على نهج أفلاطون وأرسطو في اعتبار الأخلاق فرعا للسياسة (6) . فالأخلاق تعني دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفاضل وتحصيل السعادة لكل فرد على حده ، بينما تعني السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للجميع بأسره ، فغاية الأخلاق

(1) مصطفى غالب : الفارابي (بيروت : دار ومكتبة الهلال ، 1979) ص ص 11 - 15 .

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان و أبناء الزمان، تحقيق محمد عبي الدين ، دار النهضة المصرية 1949، ص 154 .

(3) ابن النديم الفهرست، طبعة القاهرة 1348 هـ ، ص 368 .

(4) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأبناء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت (ت) ، ص 603.

(3) Abu Nasr al - Farabi : On the perfect State (Mabadi ara ahl al - madinat al - fadilah) Translation by Richard Walzer (Oxford : Oxford Univ . Press , 1985) p . 2 .

(6) محمد ممدوح العربي : الأخلاق والسياسة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992) ص 126 .

والسياسة إذن واحدة.⁽¹⁾

وكانت شخصية الفارابي وسلوكه وطريقة معيشته أفلاطونية واضحة . فالفارابي كأفلاطون لم يتزوج في حياته ، رغم أنه عاش كأفلاطون حوالي ثمانين عاماً أيضاً ، كما أنه كان يتميز بالهدوء الذي قربه كثيراً إلى سلوك المتصوفة ⁽²⁾ .

هذا ولقد ولد الفارابي في عصر عانت فيها المجتمعات الإسلامية من القلق والخوف والتعصب الفكري وطفغان موجة الالحاد بل وصل الأمر إلى الصراع والتقاتل .

ومن أهم أسباب هذه الحالة عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية تولدت عن الضائقة الاقتصادية وفساد الخلافة العباسية والتسلط الشعوبي على مختلف أجزاء هذه الخلافة ، مما أدى إلى اندلاع بعض الحركات الثورية ⁽³⁾ .

هذا ولقد استقى الفارابي أفكاره ونظرياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية مما كان يلاحظه ويراه ويحيط به من مشاهد الفسق والفجور والفوضى والإنفاق ببذخ ودعا إلى إيجاد الأنظمة ووضع القوانين الإصلاحية سواء في الحياة الاجتماعية أو السياسية أو الدينية على أسس من العدالة والمثالية ونبذ الجُمود والتعصب ...

ولقد نادى الفارابي بإقامة مدينة فاضلة تتمتع بمقامات مثالية سواء كانت عقلانية أو أخلاقية كأحد الحلول الرئيسية لعلاج فساد الحكم والفوضى الاجتماعية ، ولإنتلاق إلى عالم رحب ومجتمع مثالي يحفظ للمرء حريته وكرامته وسعادته ... ⁽⁴⁾ .

ويقول الفارابي - وهذه هي اللفة الإسلامية - إن الغاية من تعلم الفلسفة الإلهية هي معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ⁽⁵⁾ .

ويعتبر الفارابي أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في صورتها الكاملة ووضع أصولها ومبادئها ⁽⁶⁾ .

وقد أطلق على الفارابي اسم المعلم الثاني بعد أرسطو الذي يطلق عليه المعلم الأول ⁽⁷⁾

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام (بيروت : دار الأندلس ، ط 2 ، 1982)

ص ص 302 - 303 .

(3) مصطفى غالب : مرجع سبق ذكره ، ص ص 5 - 6 .

(4) مصطفى غالب : مرجع سبق ذكره ، ص ص 7 - 8 .

(5) توفيق الطويل : الفلسفة في مسارها التاريخي (القاهرة : دار المعارف ، 1977) ص 39 .

(6) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية (القاهرة ، 1976) ص 35 .

(7) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مرجع سبق ذكره ، ص 208 .

يقول O'Leary أن الفارابي هو الأب الحقيقي لكل فلاسفة الإسلام⁽¹⁾.

الفارابي من أكبر فلاسفة المسلمين ، وأنشأ مذهبا فلسفيا كاملا ، وقام في العالم العربي بالدور الذي قام به أفلاطون في العالم الغربي ، وهو الذي أخذ عنه ابن سينا وعده أستاذا له ، كما أخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب⁽²⁾.

ولعل هذه التسمية ترجع إلى أنه خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي ، ولأنه أيضا أول من عنى من المسلمين بإحصاء العلوم ، هذا إلى جانب ما أشتهر به من مواقف فلسفيه حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، ثم بين الفلسفة والدين⁽³⁾.

حاول الفارابي أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان . فما يميز الفارابي أنه ذو نظرة شاملة تعمم أكثر مما تجزئ ، فلم يكن يرضيه الوقوف عند الجزئيات ، بل كان يسعى دائما نحو تحصيل صورة شاملة للعالم كله⁽⁴⁾.

ويكاد يلتقي الفارابي ليس فقط مع أفلاطون وأرسطو في جوانب كثيرة ، بل أيضا مع سقراط عندما يقرر أن المعرفة هي الفضيلة⁽⁵⁾.

ولم ينل الفارابي حظه من الاهتمام ، فأهمله معاصروه وأسأوا في تقديره ، ونسي تقريبا في قرون طويلة متلاحقة ، وحتى منتصف القرن الماضي لم ينشر عن مؤلفاته شيء ...⁽⁶⁾.

بل أن بعض الباحثين يرون أنه لم يخرج في تصنيفه عن السياق العام لفلسفته من التوفيق بين الدين والفلسفة وترسم خطى الفلسفة المشائية بمفهوم أفلاطوني ، وليس أدل على ذلك من أنه حين تعرض للأخلاق لم يصف شيئا عما ذكره أرسطو من فهم للسعادة والفضيلة ومن جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة⁽⁷⁾.

وناجي التكريني ، مرجع سبق ذكره ، ص 302 .

(1) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 247.

(2) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(3) محمد على أبو ريحان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1986) ص 356 .

(4) الموسوعة الفلسفية المختصر : مرجع سبق ذكره ، نفس الصفحة .

(5) محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 397 .

(6) إبراهيم مذكور (المحرر) : أبو نصر الفارابي في الذكري الألفية لوفاته (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1983) ص 5 .

(7) انظر : ——— أحمد محمود صبحي : مرجع سبق ذكره ، ص 13 .

ولقد غطى خلفاء الكبيران ، ابن سينا وابن رشد ، على الفارابي . فمنذ القرن الحادي عشر
الميلادي وابن سينا هو إمام البحث الفلسفي في العالم الإسلامي ، مع أنه تلميذ الفارابي . كذلك
عرفت اللغة اللاتينية ابن رشد معرفة تامة ، فترجمت إليها كتبه كلها تقريبا . وعلى عكس هذا لا
يكاد يعرف الفارابي ، لا في العربية ولا في اللاتينية . فطغى ابن سينا عليه في الأولى ، وطغى ابن رشد
عليه في الثانية ⁽¹⁾ .

_____ محمد عبد الستار نصار : مرجع سبق ذكره ، ص 398 .

(1) المرجع السابق : ص 6 - 7 .

ثانيا : كتب الفارابي

ثانيا : كتب الفارابي :

لم تنتشر كتب الفارابي الانتشار الواسع كما يقول ابن خلدون أن أكثر مؤلفات الفارابي تقع في رقاع متشورة ، وكراريس متفرقة، وأن كثيراً من مؤلفاته قد فقدت ⁽¹⁾ .

وقد بوب المستشرق نيقولا ريشتر **Nicolas Rescher** مؤلفات الفارابي في بحثه

المعنون **AL - Farabi - An Annotated Bibliography** .

وصنفها في سبعة موضوعات أساسية هي :

1- المنطق .

2- الخطابة والشعر .

3- نظرية المعرفة .

4- مابعد الطبيعة والفلسفة العامة .

5- الفيزياء وعلم الطبيعة .

6- الموسيقى .

7- الأخلاق والفلسفة السياسية ⁽²⁾ .

ولقد كتب الفارابي مؤلفات وشروحات ورسائل عديدة نذكر منها :

1- رسائل العقل .

في هذا الكتاب عرف الفارابي العقل وصفاته ، ونهج في حديثه عن العقل والتعقل نهج

أرسطو .

2- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ⁽³⁾ .

وسيتم شرح معظم أبواب هذا الكتاب في الجزء التالي من هذا الفصل .

3- إحصاء العلوم ⁽⁴⁾ .

وفي هذا الكتاب قام الفارابي بإحصاء وتلخيص العلوم التي كان الفلاسفة الأقدمون يدرسوها

، مثل : علم اللسان أو علم اللغة ، علم المنطق ، علم الفقه ...

وفي إحصائه للعلوم ذكر الفارابي الفلسفة الأخلاقية كأحد فرعي العلم المدني .

4- التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أو الجمع بين رأي الحكيمين .

(1) محمد حلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص ص 247 - 248 .

(2) فاروق سعد : مع الفارابي والمدن الفاضلة (بيروت : دار الشروق ، 1982) ص 19 .

(3) See : Abu Nasr al - Farabi : Op . Cit .

(4) أبو نصر الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين (القاهرة : ط 2 ، 1949) ص 101.

حيث حاول الفارابي إظهار الاتفاق بين كل من أفلاطون وأرسطو فيما كان يعتقدانه ،
وكان يهدف الفارابي من ذلك إزالة الشك والارتباك عن قلوب الناظرين في كتبهما .

- 5- فصوص الحكم .
- 6- السياسة المدنية .
- 7- تحصيل السعادة .
- 8- الواحد والوحدة ⁽¹⁾ .
- 9- الألفاظ المستعملة في المنطق ⁽²⁾ .
- 10- الأخلاق والسياسة .
- 11- الموسيقى وفن الشعر ⁽³⁾ .
- 12- التنبيه على سبيل السعادة ⁽⁴⁾ .
- 13- عيون المسائل .
- 14- جوامع لكتب المنطق .
- 15- كتاب الخطابة .
- 16- كتاب المقاييس .
- 17- كتاب الكتابة .
- 18- كتاب البرهان .
- 19- كتاب الجدل .

(1) أبو نصر الفارابي : كتاب الواحد والوحدة ؛ حقة وعلق عليه محسن مهدي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر 1990) .

Muhsin Madi : Alfarabi's , On One and Unity (Casablanca : Les Editions Toubkal , 1989) .

(2) أبو نصر الفارابي : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق (بيروت : دار المشرق ، ط 2 ، 1968) .

(3) انظر : عبد الرحمن بدوي : مرجع سبق ذكره ، ج 2 ، ص 95 .

(4) أبو نصر الفارابي : رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، دراسة وتحقيق د . سحبان خليفات (عمان : منشورات الجامعة الأردنية ، 1987) .

ثالثاً : النفس البشرية عند الفارابي

ثالثا : النفس البشرية عند الفارابي

يرى الفارابي أن قوى النفس خمسة :

- 1- القوة الغذائية
- 2- القوة الحاسة
- 3- القوة التخيلية
- 4- القوة التروعية
- 5- القوة الناطقة⁽¹⁾ .

و في كيفية اجتماع هذه القوى في نفس واحدة يقول الفارابي: فالغاذية الرئيسية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسية. و الحاسة صورة في الغاذية. و الحاسة الرئيسية شبه مادة للمتخيلة. و المتخيلة صورة في الحاسة الرئيسية. و المتخيلة الرئيسية مادة للناطق الرئيسية و الناطقة صورة في المتخيلة و ليست مادة لقوى أخرى فهي صورة لكل صورة تقدمها. أما التروعية فلها تابعة للحاسة الرئيسية و المتخيلة و الناطقة على جهة ما توجد بالحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار، فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر⁽²⁾ .

وأما الأجسام فهي ستة أجناس عند الفارابي و هي:

- 1-الأجسام السماوية .
 - 2-الحيوان الناطق .
 - 3-الحيوان غير الناطق .
 - 4-أجسام النبات .
 - 5-المعادن .
 - 6-العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار)⁽³⁾ .
- والعمل عند الفارابي تابع للعقل وليس العكس ، أي أن الذي يحكم على فعل ما بأنه خير أو بأنه شر هو العقل ، أو هو المعرفة العقلية⁽⁴⁾ .

ولقد حدد الميزة الأساسية الجوهرية لكل مرتبة من النفوس كالتالي:

-
- (1) الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة القاهرة 1906، ص 48-50 .
 - (2) الفارابي، أهل المدينة الفاضلة، ص 52.
 - (3) الموسوعة الفلسفية المختصرة : مرجع سبق ذكره ، ص 209 .
 - (4) المرجع السابق : ص 210 .

- فاستكمال النفس النباتية إنما يكون بالاغتذاء والنمو والتكاثر .
- واستكمال النفس الإنسانية يكون بإدراكها المعقولات⁽¹⁾.

قوى النفس والمعرفة⁽²⁾

اقتصر الفارابي ، في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة على ذكر عدد قليل من القوى النفسية ، ربما اعتبرها أكثر أهمية من غيرها . وهو يرى أن أول ما يتكون في الإنسان القوة التي بها يقتنذ ثم القوة التي بها يُحسّ الأشياء كالحرارة والبرودة وهي قوة اللمس ، ثم القوة الذوقية ثم الشم فالسمع فالبصر . ومع هذه الحواس يحدث له نزوع إلى ما يشتهي ونزوع عما يكره . ولكل واحدة من هذه القوى الحاسة راضع وخدم . ثم ينتقل إلى القوى النفسية الباطنة فيذكر منها فقط : الحاسة المشتركة التي هي مركز اجتماع الأعصاب الحاسة كلها ، فالقوة المتخيلة ، وأخيراً القوة الناطقة التي بها ندرك المعقولات ونميز الجميل من القبيح ونعرف الصناعات والعلوم ، وهي رئيسة على ما تقدمها ، وتلك كلها خادمة لها .

ثم سارع الفارابي ، بعد تعداد هذه القوى ، إلى عقد فصل⁽³⁾ يؤكد فيه على وحدة هذه القوى النفسية ، إذ هي فقط وظائف تترتب من أدنى إلى أعلى وتعتبر كل واحدة منها مادة بالقياس إلى ما فوقها وصوره بالقياس إلى ما دونها . إلا أنها جميعاً تشكل جوهراً واحداً . والترتيب الصاعد لموظائف النفس وقواها ، إنما هو بالقياس إلى درجات المعرفة ، فكلما اقتربنا من المعرفة العقلية المجردة كانت القوى النفسية أرفع والوظيفة أشرف وأهم ، وكلما ابتعدنا عنها واقتربنا من الإدراك الحسي الصرف ، كانت القوة النفسية ، أوضع ، والوظيفة أدنى⁽⁴⁾ .

وخلاصة القول أن المعرفة النظرية عند الفارابي على درجتين : حسية وعقلية . غير أن صور الموجودات المادية التي تصبح معقولات بالفعل ، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وما أشبه ، تمر بثلاث درجات : اثنتان منها في المعرفة الحسية : أولها على مستوى الحس الظاهر حيث الصورة انطباع مادي في الحواس ، وثانيها على مستوى الخيال ، حيث الصورة ذهنية غير مادية ، ولكنها صورة جزئية . وجده العقل ، بأثر العقل الفعّال ، مجرد الصور عن المادة تجريداً تاماً ، ويجعلها صوراً كلية معقولة بالفعل⁽⁵⁾ .

(1) عبده الحلبي : الوافي في تاريخ الفلسفة العربية (بيروت : دار الفكر اللبناني ، 1995) ص 131.

(2) الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة : ص 52-54.

(3) الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة : ص 55 .

(4) عبده الحلبي : مرجع سابق ، ص 132.

(5) عبده الحلبي : مرجع سابق ، ص 138.

مصائر النفوس البشرية :

يرى الفارابي أن المصير النهائي للنفس يتوقف على أمرين ، أحدهما درجة المعرفة ، والثاني السلوك الأخلاقي . وعلى ذلك انقسمت النفوس الإنسانية عند " الفارابي " ثلاث فئات :

1- النفوس العالمة الفاضلة .

2- النفوس العالمة الشريرة .

3 - النفوس الجاهلة ، وهي لا تتصف بفضيلة ولا يرذلة بالحقيقة⁽¹⁾ .

وأما الفئة الأولى فهي نفوس أهل المدينة الفاضلة ، وهي نفوس تهذب بالفلسفة ، والأعمال الجميلة ، فأصبحت ، وهي بعد في الجسد ، كأنها ليست فيه ، لأنها اشتاقت رؤية العالم العلوي . إنها النفوس التي وصلت إلى درجة العقل المستفاد ، فكانت على اتصال مباشر بالعقل الفعال ، فصار بإمكانها أن تتردد من غير مادة لأنها أصبحت هي نفسها شبه المادة والموضوع بالنسبة إلى العقل المفارق . وهذه النفوس لا يمكن أن تنعدم لأجل كمالها ، بل هي ، إذا تخلت عن الجسد ، صارت في سعادة دائمة وعلى اتصال أبدى بالعقل الفعال . وهي تزداد سعادتها كلما التحقت بها نفوس سعيدة أخرى⁽²⁾ .

وأما النفوس العالمة الشريرة : وهي نفوس أهل المدينة الفاسقة ، فإنها ترفت إلى رتبة العقل المستفاد ، ولكنها أشاحت عن العالم العلوي وانغمست في الشهوة . فهي خالدة لكونها عالمة ، ولكنها خالدة في الشقاء لكونها شريرة . وهذه أيضاً يزداد شقاؤها كلما ازداد عددها⁽³⁾ .

وأما النفوس الجاهلة فقد بقيت صورة في مادة ، ولم ترق إلى رتبة العقل المستفاد ، ولا عرفت معنى السعادة الحقيقية . فإذا انحلت الجسد انحلت معه وصارت إلى العدم . وأصحاب هذه النفوس هم "الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم ، كالسياع والأفاعي"⁽⁴⁾ .

اختلاف الأمم :

يقول الفارابي " الأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين : بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وصفي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان ، أعني اللغة "⁽⁵⁾ .

ويفسر الفارابي هذه الاختلافات إلى اختلاف أجزاء الأرض ، وبالتالي اختلاف البخار والهواء والماء ، والذي يؤدي إلى اختلاف النبات والحيوان ، ويتبع ذلك اختلاف أغذية الأمم .. مما يؤدي إلى اختلاف الخلق والشيم الطبيعية⁽⁶⁾ .

(1) عيده الخلو : مرجع سياق ، ص 139 .

(2) الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة : فصل 30 .

(3) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة : فصل 29 .

(4) المرجع السابق : نفس الفصل .

(5) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 262 .

(6) المرجع السابق : ص 261 .

وهذه النصوص التي ذكرها الفارابي إنما تشير إلى تأثير الأحوال الطبوغرافية على تشكيل السمات والعادات والتقاليد واللغات في المجتمعات المختلفة . ولما كانت الأحوال الطبوغرافية تختلف من مكان إلى آخر لهذا اختلفت الأمم فيما بينها من ناحية الشيم والخلق واللغة وما يترتب على ذلك من اختلافات في الأنظمة السياسية الاجتماعية⁽¹⁾ .

اجتماع المدينة وتحقيق السعادة :

يرى الفارابي أن تحصيل السعادة لمجموع الأفراد لا يتم إلا إذا عاشوا في مجتمع ما ، فلذا يكون أفضل أنواع المدن عند الفارابي المدينة الفاضلة ، لأن أسى أنواع الاجتماع على الإطلاق هو اجتماع المدينة ، وهكذا تخضع الأخلاق الفردية عند الفارابي لعلم السياسة حيث يتفرع السلوك الفردي من السلوك الاجتماعي ، ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين نظريته السياسية والأخلاقية في المدينة الفاضلة التي تتسم بالتعاون وشيوعه بين أفرادها لتحصيل السعادة⁽²⁾ .

إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة ، كما يتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة ، وإن يكون الحاكم فيها فيلسوفاً حكيماً أو نبياً منذ يوحى إليه ، وبذلك قد ساوى الفارابي بين وظيفتي الحكيم الفيلسوف والنبى المنذر من ناحية ورئاسة كل منها⁽³⁾ : " معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والامام معنى كله واحد ... " .

وهنا نجد الفارابي يخلع على الحاكم المعاني الدينية ، فالنبى والفيلسوف في رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، ولما انتهى عصر الأنبياء فيكون الحاكم هو الفيلسوف الذي يوجد أولاً ثم تتبعه الرعاية⁽⁴⁾ .

لم يكنف الفارابي بالمدينة الفاضلة بل نجده يشير إلى مدن مضادة للمدينة الفاضلة وهي التي يوجد فيها تجمعات جاهلة وضالة وضارة ، لاستند فيها إلى حكمة العقل وإنما تعتمد في حياتها على ممارسة الملذات الحسية⁽⁵⁾ .

لقد أقام الفارابي مدينته الفاضلة متأثراً بالأفكار الأفلاطونية والأرسطية والرواقية في المجال الأخلاقي والسياسي معاً خالفاً عليها الصبغة الإسلامية ، ومن هنا ارتبطت سياسته بالأخلاق في إطار

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 282 .

(3) انظر : محمد ممدوح العربي : مرجع سبق ذكره ، ص 127 .

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(5) المرجع السابق : نفس الصفحة .

إسلامي.

هذا ولقد حدد الفارابي ماهية السعادة الحقيقية ، ورسم طريق الوصول إليها عبر الفضيلة ثم أضاف : " والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ، ولا في وقت من الأوقات ، لئلا يكون لها شيء آخر . وليس وراءها شيء آخر ، يمكن أن يناله الإنسان ، أعظم منها " (1) .
ولما كانت السعادة الحقيقية تفترض بلوغ الكمال وبالتالي تحصيل العلوم كلها والفضيلة ، ولما كان هذا كله متعذراً في ظل مجتمع فاسد ، فقد اهتم الفارابي بوصف ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع لتحقيق فيه السعادة الإنسانية (2) .

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة : فصل ص 90.

(2) عبده الحلو : مرجع سبق ذكره ، ص 143 .

رابعاً : نشأة المدينة لدى الفارابي

رابعاً : نشأة المدينة لدى الفارابي :

أسباب اهتمام الفارابي بالسياسية :

لقد كان للفلسفة الأفلاطونية في الجمهورية المثلى ، وحالة الفوضى السياسية والفساد الاجتماعي في عصر الفارابي ، ولتطلعه إلى إصلاح ما فسد ، أثر في حمله على الاهتمام بالأمور السياسية ، أي بتدبير المجتمع تدبيراً صالحاً ونسارع إلى القول ، إن الفارابي لم يهتم بالسياسة العملية بل فقط بالفلسفة السياسية ، وربما كان من غاياته إكمال النظام الفلسفي عنده باتباع القسم النظري الذي وصف فيه الوجود كما هو ، بقسم عملي يصف فيه المجتمع كيف ينبغي أن يكون. هكذا يحقق الفارابي تعريفه للفيلسوف الكامل " وهو الذي يجمع الفضائل العملية إلى الفضائل النظرية ببصيرة يقينية" ويرسم الطريق الصحيح لبلوغ السعادة ، وهي لا تتحقق إلا في ظل اجتماع كام فاضل ، أي يتعاون الناس واشتراكهم في حياة منظمة تنظيماً مثالياً⁽¹⁾ .

نشأة المدينة لدى الفارابي :

في كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة يتحدث الفارابي عن كيفية نشأة المدينة قائلا : و كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه و في أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ مما يحتاج إليه . و كل واحد من كل واحد هذه الحال ، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه ، و في أن يبلغ الكمال . و لهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية ، فمنها الكاملة و منها غير الكاملة⁽²⁾ .

و يستطرد الفارابي في الحديث عن المدينة الفاضلة قائلا: فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة . و الاجتماع الذي به يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . و الأمة التي تتعاون مدتها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . و كذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة⁽³⁾

(1) عيده الخلو : مرجع سبق ذكره ، : ص ص 143 — 144 .

(2) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 77-78 .

(3) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 79 .

وعلى نفس الغرار عرف الفارابي الأمة الفاضلة بأنها هي التي تتعاون مدتها كلها على ما تنال به السعادة⁽¹⁾ .

وكما يتضح من تعريف الفارابي أنه يؤكد على قيمة التعاون بين الأفراد . وقال أنه لولا هذا التعاون لما كثرت الجماعات ولا عمرت الأرض .

كذلك عرف الفارابي الفضيلة بأنها استعداد طبيعي نحو أفعال فاضلة ، كررت تلك الأفعال واعتيدت وتمكنت بالعادة هيئة في النفس وصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها ..⁽²⁾ .

ويقسم الفارابي الفضائل إلى نوعين :

1- خلقية .

2- نطقية .

ويراد بالنطقية هي فضائل الجزء الناطق مثل : الحكمة والعقل والكياسة والذكاء وجودة الفهم ، أما الخلقية فهي فضائل الجزء النوعي مثل : العفة والشجاعة والسخاء والعدالة⁽³⁾ .

أنواع المجتمعات :

1 — المجتمعات الكاملة

المجتمعات الكاملة ثلاثة : عظمى ووسطى وصغرى " فالعظمى (اجتماعات الجماعة كلها في العمورة) والوسطى (اجتماع امة في جزء من العمورة) والصغرى (اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة) .

2 — المجتمعات غير الكاملة :

المجتمعات غير الكاملة هي اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل الحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ، وأصغرها المنزل . والحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والسكة جزء الحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل للعمورة⁽⁴⁾ .

(1) جعفر آل ياسين : الفارابي في حدوده ورسومه (بيروت : عالم الكتب ، 1985) ص 99 .

(2) المرجع السابق : ص 413 .

(3) محمد محمد طاهر : مرجع سبق ذكره ، ص 188 .

(4) مصطفى غالب : مرجع سبق ذكره ، ص 93 - 94 .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا باجتماع الذي هو أنقص منها ، وعلى هذا النحو نجد الفارابي يعدو إلى الرأي الأفلاطوني والأرسطي القديم الذي يؤكد أن المدينة الدولة أو دولة المدينة هي أفضل النظم السياسية على وجه الإطلاق ⁽¹⁾ . وأخذ الفارابي بهذا الرأي الإغريقي غريب تماماً إذ أنه عاش في إطار دولة قومية هي الدولة الإسلامية التي ضمت مدناً وأقاليم كثيرة . حقيقة لقد تفتت الدولة الإسلامية في عصره إلى دويلات ، ولكن كل دويلة كانت تحتوى رغم هذا على مدن وقرى وأقاليم واسعة .

وهذا هو ما يجعلنا نقرر بأن الفارابي لم يهتم برصد الواقع السياسي كما هو ، ولا إظهار النظام السياسي القائم يقدر ما يعطينا فكراً سياسياً خالصاً ⁽²⁾ .

والمدينة الفاضلة عند الفارابي يقصد بها الاجتماع فيها والتعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة ⁽³⁾ .

(1) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 257 .

(2) المرجع السابق : ص ص 257 — 258 .

(3) المرجع السابق : ص 94 .

خامساً : الأصول الأخلاقية في فلسفة الفارابي

خامسا : الأصول الأخلاقية في فلسفة الفارابي :

ذهب الفارابي إلى أن السعادة العظمى تطلب لذاتها ، لا لأى شئ وراءها ، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة ⁽¹⁾ . يقول فى إحدى مؤلفاته " مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة " :
إنما تبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية ، بعضها أفعال فكرية ترمى إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدره محدودة . إن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها . ⁽²⁾

عرف الفارابي الخلق بأنه هو الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال القبيحة والحسنة .. بمعنى آخر هو الذي تكون به الأفعال وعوارض النفس إما جميلة وإما قبيحة ⁽³⁾ ..
ولقد قسم الفارابي الخلق إلى نوعين هما : ⁽⁴⁾

أ - الخلق الجميل :

وهو الفضيلة الإنسانية ... وممن حصل لنا خلق جميل ... وصارت لنا قوة الذهن ؛ حصلت السعادة ... الخلق الجميل يحصل عن الاعتقاد ... والأفعال ممن كانت متوسطة (معتدلة) حصل الخلق الجميل .

ب - الخلق القبيح :

وهو عكس الخلق الجميل ، ويرى الفارابي أن الخلق القبيح هو نوع من السقم النفساني .

هذا وتستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها ، كما أنها تتبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي ، فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي ، أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال الحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير ولكنه ينميها بالفعل والممارسة ، وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو

(1) محمد عيد الستار نصير : مرجع سبق ذكره ، ص 398 .

(2) أبو النصر الفارابي : مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ، مرجع سبق ذكره ، ص 46 .

(3) جعفر آل ياسين : مرجع سبق ذكره ، ص ص 235 - 236 .

(4) المرجع السابق : ص 236 .

والفارابي تخضع للعلم المدني أي لعلم السياسة ، فكان السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي ، وهكذا يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية ، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء (1) .

يعطي الفارابي للأخلاق شأنًا كبيرًا في حياة الأفراد ، فكما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق ، والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى وقد يتجاوزها أحيانا نازعا مترع تصوف وزهد (2) .

والأخلاق عند الفارابي ممارسة ، فإن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل ، هي الأفعال التي شأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة ، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة ، والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق ، كالحال التي تستفاد بها الصناعات ، فإن الخلق بالكتابة إنما يحصل متى اعتاد الإنسان فعل من هو حاذق كاتب وكذلك لسائر الصناعات . فإن جودة فعل الكتابة إنما تصدر عن إنسان حاذق في الكتابة ، والخلق بالكتابة يحصل متى تقدم الإنسان واعتاد جودة فعل الكتابة ، وجودة الكتابة ممكنة للإنسان قبل حصول الخلق في الكتابة بالقوة التي فطر عليها ، وأما بعد حصول الخلق الجميل بالقوة التي فطر عليها ، وأما بعد حصولها فبالفعل ، وهذه الأفعال التي تكون عن الأخلاق إذا حصلت بأعيانها متى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق حصلت الأخلاق (3) .

وكما تمسك المسلمون تمسكا واضحا بفكرة وجود عالين : عالم العقل وعالم الحس كذلك الفارابي يسميهما عالم الخلق وعالم الأمر (4) .

خاتمة :

يمكن أن نقول أن الاتجاه السياسي للفارابي كان إيجابيا مثاليا بشكل كبير ، مما يصعب معه تطبيق نظريته السياسية في الواقع بشكل كامل . وهذا هو ما دعى الكثير من المفكرين إلى أن يصفوا فكر الفارابي بأنه فكر خالص خالي من أي تطبيق .

ومع ذلك فليس كل شيء مثاليا عند الفارابي ، وذلك للأسباب التالية:

(1) محمد علي أبوريان ، مرجع سبق ذكره ، ص 380 - 381 .

(2) ناجي التكريتي : مرجع سبق ذكره ، ص 306 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

1- إن الفارابي لم يبحث في السياسة العملية بقدر ما بحث في "آراء أهل المدينة الفاضلة" كما عنوان كتابه. فهو إذاً يبحث في المبادئ السياسية العامة وليس في كيفية تطبيقها.

2- وضع الفارابي مبدأ التعاون كشرط أساسي للحياة الاجتماعية السليمة ، وهذا صحيح ⁽¹⁾ . كذلك يمكن أن نقول إن الفارابي تأثر بالفلسفة اليونانية بشكل واضح ، إلا أنه يعتبر من الفلاسفة المسلمين ذوي الأصالة والتنوع والانتاج الغزير . فلقد كان ابناً باراً للمنهج الإسلامي وقيماً أميناً للتراث الإسلامي.

بمعنى أن الفارابي مع أنه قد أستفاد ببعض أفكار كل من أفلاطون وأرسطو ، إلا أنه تأثر بشكل واضح بالتاريخ العربي الإسلامي - وخاصة بالعهد النبوي الشريف - وبالبيئة العربية الإسلامية التي كان يعيش بها .

لقد ساهم الفارابي في البناء المعرفي للعديد من العلوم مثل : الفلسفة والمنطق وعلوم السياسة والاجتماع والبحث العلمي ...

هذا ويمكن أن نقول أن الفارابي ، ومن قبله أمثال الكندي ، ومن بعده أمثال ابن سينا ساهموا في انفجار المعرفة عند المسلمين في مجالات عديدة من الحياة .

فالفارابي له مكانة خاصة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي ، فلولا مجهوداته العظيمة والمضنية ، لما وصلنا التراث الفلسفي القديم ، وهذا مجهود نشكره عليه ، حتى إن جاء ناقصاً في بعض المجالات ؛ لأن دارس الفلسفة ، المتخصص فيها والعارف بصعوبة موضوعاتها والمتحشم لوعورة سبلها ومعارجها يشعر بامتنان شديد لرجال كالفارابي ؛ لأنهم فتحو له آفاقاً من التصور العقلي الفكري وألواناً زاهية من التفكير والوجدان ⁽²⁾ .

(1) عبده الخلو: مرجع سبق ذكره ، ص 167 .

(2) زكريا بشير إمام : مرجع سبق ذكره ، ص 182 .

سادسا : المدينة الفاضلة لدى الفارابي

سادسا : المدينة الفاضلة لدى الفارابي :-

1- نظام المدينة الفاضلة :

يشبه الفارابي المدينة بجسم الإنسان فهو يقول أن المدينة الفاضلة كالبدن التام الصحيح تتعاون أعضاؤه في سبيل الحياة وحفظها ، وكما أن أعضاء البدن مختلفة في الهيئة ، متفاضلة في الفطرة والقوى ، متدرجة في المراتب والأعمال حتى تصل إلى عضو واحد رئيسي هو القلب ، كذلك المدينة تختلف اجزاؤها وتدرج عملا ورتبة حتى تصل إلى إنسان هو الرئيس .

وتختلف المدينة عن البدن بكون أعضاء الجسم وقواه وأعماله طبيعية عفوية ، بينما سـكان المدينة وإن كانوا طبيعيين فهم يصدرون فيما يفعلونه عن ملكات ليست من وحي الفطرة وحدها بل هي إرادية خاضعة للاختيار والمسئولية ، ولا تنتظر الثواب والعقاب⁽¹⁾ .

2- رئيس المدينة الفاضلة :

لقد وضع كثير من العلماء المسلمين صفات وشروط عديدة لقيادة الأمة منها على سبيل المثال : التزام الخليفة أو القائد أو الرئيس بأحكام الكتاب والسنة ، سعة العلم والاطلاع ، سلامة العقل ، سلامة الجسم وقوته ، ... كذلك توافر الحرية الكاملة للأمة في البيعة⁽²⁾ .

يقول الفارابي في وصف رئيس المدينة الفاضلة أن الرئيس من مدينته كالقلب من البدن ، فالقلب هو العضو الرئيسي في الجسم ، والذي لا يرأسه عن البدن عضو آخر⁽³⁾ ، هو أكمل أعضاء الجسم وأتمها في نفسه وفيما يخصه ، ورئيس المدينة هو أكمل أجزائها فيما يخصه ، ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين .

وكما تقوم الأعضاء في البدن بأفعالها الطبيعية حسب غرض القلب ، متفاوتة في العمل من الشريف إلى البسيط فالخسيس ، هكذا الحال في المدينة إذ يقوم الأعضاء بأفعالها الإرادية المتباينة في السمو والضعف ، وفق مقصد الرئيس وإرشاده وتوجيهه ، ويكونون درجات متفاوتة من حيث الرئاسة أو الخدمة .

والرئيس في المدينة نسيته على أجزائها كنسبة السيب الأول أو الله إلى الموجودات ، وكما أنه إذا انقطع القلب عن الحركة انحل البدن ، وإذا توقف الله عن تدبير العالم انعدم هذا العالم

(1) انظر : ناجي التكريتي : مرجع سبق ذكره ، ص 303 .

(2) انظر : أحمد راتب عرموش : قيادة الرسول السياسية والعسكرية (بيروت : دار النفائس ، ط 2 ، 1991) ص

ص 209 - 210 .

(3) جعفر آل ياسين : مرجع سبق ذكره ، ص 437 .

- واضحمل ، كذلك المدينة فإنها تنهار إذا فسد رئيسها واحتل نظامها .
- من الطبيعي ، وقد جعل الفارابي قيام المدينة وبقائها وفقا على الرئيس ، أن لا يسلم قيادها لأي شخص اتفق . فالرئيس ينبغي أن يكون معدا لذلك بالفطرة وبالطبع والملكة الإرادية ، أي بمواهب فطرية وتوجيه صحيح ، كما ينبغي أن يكون من أهل الطبائع الفائقة وقد بلغ كمال العقل وكمال المتخيلة فأصبح بما يفيضه العقل الفعال على قوته الناطقة
- حكيمًا فيلسوفًا ، وبما يفيضه على قوته المتخيلة نبيا منبرا . هذا الإنسان الذي اجتمعت فيه خاصتا النبوة والفلسفة ، هو في أكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة ، ولا يمكن أن تحصل هذه الخلال إلا لمن توفرت فيه اثنتا عشرة خصلة وهي أن يكون : (1) -
- 1- تام الأعضاء ، تساعده قواها على انجاز الأعمال الخاصة بها .
 - 2- جيد الفهم والتصور بالطبع لكل ما يقال ويقصد .
 - 3- جيد الحفظ لما يراه ويسمعه أو يفهمه ويدركه ، حتى يكاد لا ينساه .
 - 4- جيد الفطنة ذكيا إذا رأى الشيء بأدنى دليل .
 - 5- حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة ، أي أن يكون خطيبا فصيحًا بليغا .
 - 6- محبا للعلم متقادا له ، لا يؤله في سبيله تعب ولا يؤذيه كد .
 - 7- غير شربه إلى المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبًا بالطبع للعب كارها للذات الناتجة عنه .
 - 8- محبا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله .
 - 9- كبير النفس محبا للكرامة وطلب الرفعة .
 - 10- محبا للعدل وأهله مبغضا للظلم والجور .
 - 11- قوي العزيمة ، جسورا ، مقداما .
 - 12- الدينار والدرهم وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .
- هذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة . إلا أن اجتماع هذه الخصال كلها في إنسان واحد صعب ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا القليل من الناس .

(1) انظر : المرجع السابق : ص 87 .

مصطفى غالب : مرجع سبق ذكره ، ص 99 - 100 .

محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 268-269 .

أما إذا استحال في وقت من الأوقات وجود شخص هذه صفاته ، فلا بد من أن تؤخذ الشرائع التي سنّها رئيس سابق ، يعهد بتطبيقها إلى رئيس جديد شرط أن يجمع ست صفات (1) :

- 1- الحكمة وهي أولى الخصال وأهمها .
- 2- العلم وحفظ الشرائع والسير التي دبرها الأولون .
- 3- جودة الاستنباط في ما لم يرد عن السلف .
- 4- جودة الروية فيما ينبغي أن يعرف من الحوادث الطائفة .
- 5- جودة الارشاد بالقول إلى شرائع الأولين .
- 6- جودة الثبات في مباشرة أعمال الحرب .

فإذا لم يتوفر إنسان واحد تجتمع فيه هذه الخصال ، يل وجداً اثنان أو أكثر توفرت الحكمة في أحدهم وتوزعت سائر الخلال في جماعة متلاثمين ، شكلوا جميعاً مجلس حكومة برئاسة صاحب الحكمة . أما إذا فقد الحكيم من المدينة فلا مفر لها من الهلاك والفساد ، ولو توفرت لها كل الخصال الباقية ، لأن الحكمة هي الصفة الأساسية التي لا قيام لدولة ولا استمرار للحكمة بدونها (2) .

ويلاحظ أن الصفات التي خلعتها الفارابي على رئيس المدينة تشابه إلى حد كبير مع تلك الصفات التي أضافها أفلاطون على الحاكم. ذلك أن أفلاطون خلج على الحاكم الصفات التالية :

- 1 - حب المعرفة
- 2 - حب الوجود الخالد حبا كلياً
- 3 - حب الصدق ، ومقت الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .
- 4 - هجرة اللذات الجسدية ، والقيام بالذات العقلية .
- 5 - شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع .
- 6 - نبذ كل ما هو وضعي وشرير ، ونبذ الجبن .
- 7 - الزهد في الحياة الحاضرة ، وعدم هيب الموت .
- 8 - سرعة الحاضر في التحصيل ، والتميز بذاكرة حافظة .
- 9 - محبة الإتساق والجمال (3) .

(1) انظر : زكريا يشير إمام : تاريخ الفلسفة الإسلامية (الخرطوم : الدار السودانية للكتب ، 1998) ص 169 .

(2) مصطفى غالب : مرجع سبق ذكره ، ص 87 - 88 .

(3) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 272 .

3- معارف المدينة الفاضلة :

أشياء مشتركة ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة : ⁽¹⁾

- 1- معرفة السبب الأول أو واجب الوجود .
 - 2- الأشياء المفارقة للمادة حتى تنتهي إلى العقل الفعال .
 - 3- عالم الافلاك وما يوصف به كل من الجواهر السماوية .
 - 4- عالم الكون والفساد وكيفية فيضه .
 - 5- الإنسان وقواه النفسية وحصول المعقولات والإرادة والاختيار بفيض من العقل الفعال .
 - 6- رئيس المدينة الفاضلة والرؤساء الذين يخلفونه ، والوحي النبوي .
 - 7- المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها نفوسهم .
 - 8- المدن المضادة وما تقول من آراء وما ينتظرها من مصير .
 - 9- الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها .
- وطريقة المعرفة تتم بأحد وجهين :

1- فلسفي .

2- تصويري .

فالأول علم الطبقة الخاصة إذ ترسم الحقائق في النفس كما هي ، ويحصل ذلك للحكماء بالحجة والبراهين وبصائر النفوس ، ولتابعيهم بالتصديق والثقة فيما يقولون . والثاني علم الطبقة العامة من الشعب ، وهو لا يتم إلا بتقريب الحقائق المجردة من الذهن بواسطة الصور والأمثال والمحاكاة .

وإذا عرف أهل المدينة هذه العلوم تأصلت فيهم ملكتان شريفتان :

ملكة العلم وملكة الفضيلة ، وساعدهم ذلك على بلوغ السعادة .

3- قيمة المدينة الفاضلة : ⁽²⁾

مدينة الفارابي محاولة مخلصة لبناء مجتمع فاضل سعيد ، إلا أنها أوغلت في المثالية حتى بلغت درجة الاستحالة ، بناها على شخصية الرئيس وكأنما هو يقول : هات رئيسا دائم الاتصال بالعقل الفعال حتى يصبح نبيا وفيلسوبا ، ويخذ مدينة لا تجتمع فيها إلا الكمال والسعادة ، أما نظم الدولة

(1) المرجع السابق : ص 88 .

(2) المرجع السابق : ص ص 90 - 91 .

وشرائعها من مالية واقتصادية ، تربوية واجتماعية ، إدارية وسياسية ، فلا يتعرض لها الفارابي خلال ما يقرره من ضرورة تعليم الناس فلسفته الفيضية وما يترتب عليها .

ولا شك في أن الفارابي متأثر بأفلاطون ومجتمع الإسلام معا . فجعل الرئيس فيلسوفا على غرار أفلاطون ونبيا على طريق المجتمع الإسلامي الكامل .

أما القسم الثاني من المدينة (أي المضادات) فقد ظهر فيه الفارابي واقعا دقيق الملاحظة ، فنظريته في القوة صورة مصغرة لفلسفته نيتشه ، وقوله في تنازع البقاء لا يختلف عن رأي " داروين " و " هوبس " ، وتقرير العقد والتعاهد في روابط المجتمع لا يعدو ما سيطالب به " جان جاك روسو " في كتابه " العقد الاجتماعي " .

سابعاً : أنواع المدن لدى الفارابي

سابعاً : أنواع المدن لدى الفارابي :-

بعد أن بسط الفارابي أفكاره المتعلقة بالمدينة الفاضلة تكلم عن مضادات المدينة الفاضلة وحدد أنواع لها ، أطلق عليها المدن الفاسدة والضالّة في الرأي والعمل . ويمكن تحديد هذه المدن كما حددها الفارابي في الآتي : ⁽¹⁾

1- المدينة الجاهلة :

هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ببال ، إنما عرفوا ما توهموه خيراً وغاية في الحياة كالغنى وسلامة الأبدان ، والتمتع بالملذات ومظاهر العظمة والكرامة .

2- المدينة الضرورية :

التي اقتصر أهلها على الضروري في الحياة من مأكّل ومشروب وملبس ومسكن ، وراحوا يتعاونون على تحصيله ، لا أهداف لهم وراء ذلك ، ولا مثل يسمون إليه .

3- المدينة البدالة :

التي يتعاون من فيها على جمع المال وبلوغ اليسر ، على اعتبار أن الثروة بحد ذاتها هي الغاية في الحياة .

4- مدينة الخسة والشقوة :

وهدف أهلها التمتع باللذة الحسية من مأكول ومشروب ومنكوح ، والانصراف إلى وجوه الطيش والمجون .

5- مدينة الكرامة :

وهم أصحابها طلب المجد والعظمة ، ليصبحوا ذوي فخامة وهاء وشهرة بين الناس والأمم ، فهم لذلك يعملون وعليه يتكاتفون .

6- مدينة التغلب :

(1) انظر : يوسف فرحات : مرجع سبق ذكره ، ص 89 .
مصطفى غالب : مرجع سبق ذكره ، ص 112 - 114 .
فاروق سعد : مرجع سبق ذكره ، ص 62 - 63 .

وهي التي تستبد بها شهوة القوة والقهر في سبيل اللذة التي تنالها من الغلبة وحسب ، ولذا فهي تعمل على قهر الآخرين والصمود في وجه كل مهاجم .

7- المدينة الجماعية :

وهذه رائدها حرية الفرد المطلقة بدون وازع ولا رقيب ، فيها يعمل كل واحد على هواه فلا يتقيد بقانون ، ولا يحد من نشاطه نظام ولا يعلو على رغبته سلطة .

8- المدينة الفاسقة :

هي التي لا ينطبق عملها على علمها ، فهي تعرف علوم المدينة الفاضلة في الله والسعادة والعقول ، ولكنها تفعل أفعال المدن الجاهلة .

9- المدينة المتبدلة :

كانت تعتقد اعتقاد المدينة الفاضلة ، ثم غيرت اعتقادها مع الزمن فعمها الجهل والضلال وانسأقت مع الشهوات والأهواء .

10- المدينة الضالة :

هي التي تعتقد في الله والأفلاك والعقل الفعال آراء فاسدة ، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه فيستعمل الغرور والتمويه والخداع .

**ثامناً : بين جمهورية أفلاطون ومدينة
الفارابي الفاضلة**

ثامناً: بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة :

يقارن سهيل قاشا بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة فيبين أن نقاط الاختلاف بينهما هي التالية⁽¹⁾ :

- إن أفلاطون يقسم جمهوريته إلى ثلاث طبقات وفق قسوى النفس . طبقة الحكام توازي القوة العاقلة ، وطبقة الجنود القوة الغضبية ، وطبقة العمال أو الأقتصاديين القوة الشهوانية . أما الفارابي فيرتب مدينته وفق قوى البدن بتدرج أعضائه ، أو نظام الفيض بمراتب الموجودات وتدرجها من الهولي إلى الواجب الوجود .

- يعرض أفلاطون لبناء المدينة وتعيين الطبقات لسبب نظام تربوي محدد المنهج والزمن في كل مرحلة من مراحلها ، قائم على امتحانات ترتب إلى أساسها اللطيفات ونهياً . وهي محاولة واقعية وإن لم يحالفها التوفيق . أما الفارابي فلا يحفل بشيء من ذلك ، بل يترك المهمة على الرئيس الصالح .

- أفلاطون لا يسلم قيادة جمهوريته لفيلسوف وإن بلغ الذروة في العلوم النظرية ، ما لم يطلقه خمس عشرة سنة في مجتمعه الواسع يعود بعدها إلى الحكم ، وقد كسب المعرفة العلمية والمراس . أما الفارابي فيكتفي بأن يجعل الرئيس نبياً وفيلسوفاً يشرق عليه العقل الفعال وهو في هذه الدرجة ضمن التفوق مستغن عن الخبرة العملية .

- يقول أفلاطون بشيوعية الملك والنساء والأولاد ليمنع التعدي بين طبقات المجتمع ويحسم النزاع والشرور ولا يعرض الفارابي المفكر المسلم لشيء من ذلك " .

ويرى الدكتور جميل صليبا في كتابه " من أفلاطون إلى ابن سينا " أن قوة وصف الفارابي للمدينة الفاضلة " ناشئة في الحقيقة عن صدق تصوره وقوة إيمانه وثقته بطبيعة الإنسان وفطرته . إن مدينته هي مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء أو أنبياء منذرون .

لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة . وقد نسج الفارابي على منوال أفلاطون في وصف رئيس المدينة الفاضلة وفي أكثر هذه المسائل ، إلا أنه بالغ في التجربة أكثر منه ، فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع .. أقرب إلى السماء منها إلى الأرض . لا ، بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ورأيه في مراتب الموجودات " ⁽²⁾ .

(1) انظر : فاروق سعد : مرجع سبق ذكره ، ص 65 .

(2) انظر : المرجع السابق : ص 65 - 66 .

تاسعا : فلسفة السياسة لدى الفارابي

تاسعا : فلسفة السياسة لدى الفارابي :-

يرى الفارابي ، شأن فلاسفة اليونان ، أن الفلسفة هي الحكمة بمعناها الواسع ، فهي علم العلوم وأم العلوم وصناعة الصناعات وحكمة الحكم والفضيلة التي تستعمل الفضائل كلها . ويسمى المقتني لها فيلسوبا (1) .

ولقد قسم الفارابي الفلسفة متأثرا بأرسطو إلى نوعين هما : (2)

أ - الفلسفة النظرية :

وهي التي تعطي ، فيما تفحص عنه من الأفعال والسنن والملكات الإرادية وسائر ما تفحص عنه ، القوانين الكلية وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ، ووقت وقت .

ب - الفلسفة العملية :

وهي التي تعطي برهان الأفعال المقدرة التي في المدينة الفاضلة .
ويؤكد الفارابي أن الرئيس الأول للمدينة الفاضلة عليه أن يكون عارفا بشكل تام بالفلسفة ، أي فيلسوبا .

ولقد اهتم الفارابي اهتماما كبيرا بالسياسة ، وجعل العلوم الأخرى جميعها خادمة للعلم السياسي ؛ فالترعة السياسية تسيطر على فكر الفارابي وتوجهه بحيث تصبح القضايا الفلسفية الأخرى كلها خاضعة لها . ولقد ربط الفارابي الفضائل كلها بمذهبه السياسي حيث ذهب إلى أن تحصيل الفضائل المختلفة وهي الفضائل الفكرية والخلقية والنظرية والصناعات العملية في الأمم إنما يتم بطريقتين أوليين هما : التعليم والتأديب ، فالتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم ، والتعليم هو بقول فقط ، والتأديب ربما كان بقول وربما كان بفعل . أما الفضائل العملية والصناعات العملية فيكون حصولها بطريقتين ، أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الإنفعالية ، والطريق الآخر هو طريق الإكراه (3) .

ولقد شغلت السياسة المثالية تفكير الفارابي ، وهو يقرر أن " السياسة الفاضلة هي التي ينال السائس بها نوعا من الفضيلة لا يمكن أن يناله إلا بها ، وهي أكثر ما يمكن أن يناله الإنسان من الفضائل " (4) .

(1) انظر : جعفر آل ياسين : مرجع سبق ذكره ، ص 418 .

- يوسف فرحات : مرجع سبق ذكره ، ص 77 .

(2) جعفر آل ياسين : مرجع سبق ذكره ، ص 420 .

(3) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 250 - 251 .

(4) إبراهيم مذكور : مرجع سبق ذكره ، ص 308 .

فالسّياسة الفاضلة عنده لها أهدافها المحسوسة في أبدان المواطنين ونفوسهم ومستوى حياتهم ، وليست سياسة تعمل في فراغ أو في إطار الدولة العام دون أن تترك أثرها في أفراد المواطنين . وتظهر النظرة الواقعية للسّياسة عند الفارابي لا من ناحية استهدافها تحقيق أغراض محسوسة وملموسة في حياة المواطنين فحسب ، وإنما في اختيار النوع المناسب للشعب المناسب . فما يناسب الشعوب المختلفة من السّياسات المختلفة أشبه عند الفارابي بما يناسب الأبدان ذوي الأمزجة المختلفة من فصول السنة المختلفة ، فهو يقول " إن حال السّياسات ونسبتها إلى الأنفس كحال الأزمان ونسبتها إلى الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة ⁽¹⁾ . ويوضح الفارابي أن هدف الحكم يقوم على تحقيق السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى ، وإن نجاحه يستلزم توافر الفلسفة النظرية في الحاكم والملة المشتركة بين المواطنين .

فالفارابي يحمل نظريته في وجوب محاكاة مدير الأمة لله في تدبيره للعالم بقوله : " أنه ينبغي أن يتأسى بالله ويقتفي آثار تدبير مدير العالم فيما أعطي أصناف الموجودات ، وفيما دبر به أمورهم ، من الغرائز والفطر والهيئات الطبيعية التي جعلها وركزها فيها حتى تمت الخيرات الطبيعية في كل واحد من أصناف العوالم بحسب رتبته ، وفي جملة الموجودات . فيجعل هو أيضا في المدن والأمم نظائرها من الصناعات والهيئات والملكات الإرادية حتى تتم له الخيرات الإرادية ، في كل واحد من المدن والأمم بحسب رتبته واستعماله ، ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن إلى السعادة في هذه الحياة ، وفي الحياة الأخرى ⁽²⁾ .

(1) المرجع السابق : ص 309 .

(2) المرجع السابق : ص 306 .

الفصل السادس

تأصيل الحكم العربي الإسلامي
عند الماوردي

تأصيل الحكم العربي الإسلامي عند الماوردي

مقدمة

- أولاً : فقرة عن الماوردي
ثانياً : كتاب أدب الدنيا والدين
ثالثاً : كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق
الملك وسياسة الملك
رابعاً : نشأة الدولة عند الماوردي
خامساً : نظام الحكم

مقدمة :

حفل الفكر الإسلامي بحركات عقلية وروحية تمجورت جميعها حول العلاقة الجدلية القائمة بين الإنسان وبين مفاهيم الجسد والروح ، الدنيا والدين ، الفرد والجماعة ، العقل والنفس ، الأولى والآخرة ، وغيرها . ولكنها غالباً ما كانت تنحى إلى تغليب إحدى هذه المفاهيم على حساب غيرها .

هذا ويتناول هذا الفصل عرض لبعض أفكار الماوردي وذلك فيما يتعلق بنشأة الدولة ونظام الحكم ثم أخيراً الأسس الأخلاقية للفكر السياسي عند الماوردي .

وفي بداية الفصل تم تقديم فكرة موجزة عن الماوردي من حيث نسبه وجياته ومبطلته وكتبه ، وخاصة كتابه " أدب الدنيا والدين " ، وكتابيه " تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسية الملك " .

أولاً : فقرة عن الماوردي :

- 1- نسب _____
- 2- حياته _____
- 3- أخلاقه _____
- 4- منزلته _____
- 5- وفاته _____
- 6- كتبه _____

أولاً : فكرة عن الماوردي :

1- نسبه :

هو أبو الحسن علي بن حبيب البصري الماوردي الشافعي . ولد بالبصرة سنة أربع وستين وثلاثمائة من الهجرة النبوية وفيها نشأ وترعرع ، وإليها نسب⁽¹⁾ .

2- حياته :

بدأ حياته بحفظ القرآن الكريم ، وتعلم الكثير من أنواع العلوم والمعارف على أعلام عصره - ذلك العصر الذهبي للأمة الإسلامية⁽²⁾ .
وهو علم من أعلام الفكر الإسلامي ، وفقه حافظ من أكبر فقهاء الشافعية ، ورجل من أبرز رجال السياسة في الدولة العباسية .

ومن شيوخه : الحسن بن علي بن محمد الجبلي ، وجعفر بن محمد بن الفضل البغدادي ، ومحمد بن علي بن زقر ، ومحمد بن الملقى الأزدي وغيرهم ، وكان مجتهداً يتعلم ويغترف من المعارف المختلفة حتى أصبح إماماً في الفقه والأصول والتفسير عالماً بالعربية وآدابها⁽³⁾ .
ثم استوطن بغداد ، وهناك تتلمذ على يديه كثير من الطلاب الذين أصبحوا فيما بعد أئمة يهتدي بهم ، ومن أشهرهم : كبير المحدثين أحمد بن علي بن ثابت ، وأبو العزي أحمد بن عبيد الله بن كادش ..

تولى القضاء في العديد من البلاد ، واشتهر حتى جعل أقضى القضاة في أيام القائم بأمر الله العباسي⁽⁴⁾ .

في فترة القرن العاشر والحادي عشر الميلادي سادت الفتن والدسائس في كل من البصرة وبغداد .

ولقد عاش الماوردي هذه الفترة وشاهد الضعف والوهن الذي لحق بمقام الخلافة بحيث أصبح الخلفاء آلات مسخرة وأدوات متحركة يجرّكها الترك والفرس ، فتألم لعريته ، وغير عن ألمه ذلك في كتاباته خصوصاً السياسية منها .

(1) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة (للقاهرة : دار الشعب ، 1979) ، ص 7 .

(2) المرجع السابق : ص 8 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(4) المرجع السابق : ص 8 - 9 .

ولعل العجيب في هذه الفترة التي سادت الفوضى هو أنها تعد من أخصب العصور الإسلامية في الإنتاج الفكري في العلوم والفنون والآداب ، ويرجع السبب في ذلك إلى الآثار الباقية من أيام الرشيد والمأمون ، وهي أيام الازدهار الفكري الإسلامي الحقيقي التي بدأت مع هذين القطبين الكبيرين ، وعلاوة على ذلك فقد كانت الجامعات الإسلامية الكبرى في بغداد والقاهرة وقرطبة ونيسابور وبخارى لاتزال محتفظة بنشاطها وجهودها في سبيل نشر العلوم والآداب والفنون⁽¹⁾ .

3- أخلاقه :

كان رحمه الله متخلقا بخلق القرآن الكريم متادبا بأدب النبوة القويم ، متمسكا بدينه ، تقياً نقياً ، كثير المجاهدة لنفسه دائماً في مراقبتها ، يكسب قوته بنفسه . ويأكل من عمل يده . فقد كان يبيع ماء الورد ، ولذلك لقب بالماوردي . فلا غرابة أن نجد ذكره على كل لسان ، وأقر له بالفضل والعلم معاصروه وانتفع بأدبه وفكره لاحقوه⁽²⁾ .

4- منزلته :

بلغ الماوردي مكانه رفيعة ، ومزلة سامية ، عند الخلفاء والوزراء ، وربما توسط بينهم وبين الملوك . وكبار الأمراء في ما يصلح به خللاً ، أو يزيل خللاً . قال ابن قاضي شهبه عنه : هو أحد أئمة أصحاب الوجوه . وقال الخطيب : كان ثقة من وجوه الفقهاء الشافعيين ، وله تصانيف عدة في أصول الفقه وفروعه . وقال ابن خيرون : كان رجلاً عظيم القدر ، متقدماً عند السلطان ، أحد الأئمة ، له التصانيف الحساب ، وفي كل فن من فنون العلم . غير أنه أقيم بالاعتزال ؛ لأنه يوافق المعتزلة في بعض آرائهم ، وإن كان هذا الإقام لا أسس له من الصحة لأن الرجل كان حر التفكير يستحسن الحسين ويستقبح القبيح ، ولهذا كنا نراه يختلف مع كثير من آراء المعتزلة⁽³⁾ ..

5- وفاته :

كانت وفاته — رحمه الله — بعد حياة حافلة بالعلم والكفاح يوم الثلاثاء في أواخر ربيع الأول سنة خمسين وأربعمائة من الهجرة النبوية المشرفة ، السادس والعشرين من شهر مايو سنة ثمان

(1) محمد جلال شريف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 288 - 289 .

(2) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة ، مرجع سبق ذكره ، ص 8 - 9 .

(3) المرجع السابق : ص 9 .

وخمسين بعد الألف من ميلاد المسيح — عليه السلام — بعد موت أبي الطيب الطبري بأحد عشر يوماً، وله من العمر ست وثمانون سنة، ودفن بمقبرة حرب بغداد⁽¹⁾.

6- كتبه :

لقد ترك الماوردي تراثاً علمياً ساهم بشكل رئيسي في تطوير المعرفة في مجالات عديدة مثل : العلم والدين والسياسة ...

ويمكن حصر كتبه كما يلي :-

- 1- كتاب الحاوي : في فقه الشافعية نيف وعشرون جزءاً .
- 2- الأحكام السلطانية .
- 3- النكت والعيون . في ثلاثة مجلدات .
- 4- نصيحة الملوك .
- 5- تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك .
- 6- أعلام النبوة .
- 7- معرفة الفضائل .
- 8- الأمثال والحكم .
- 9- الإقناع . في فقه الشافعية وهو مختصر من كتاب الحاوي .
- 10- قوانين الوزارة (أو أدب الوزير) وسياسة الملك⁽²⁾ .
- 11- " البغية العليا في أدب الدين والدنيا " .

الذي اشتهر بين الناس فيما بعد باسم (أدب الدنيا والدين) .

وكمثال على هذه الكتب سيتم تقديم عرض سريع لبعض النقاط الهامة لكاتب

الماوردي " أدب الدنيا والدين " و " تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك " .

(1) المرجع السابق : ص 10 .

(2) أبو الحسن الماوردي : قوانين الوزارة وسياسة الملك ، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت : دار الطليعة ، ط2،

ثانياً : كتاب أدب الدنيا والدين :

- 1- أدوات الكتــــــــــــــــاب
- 2- أبواب الكتــــــــــــــــاب
- 3- التوافق بين الدنيا والدين
- 4- قواعد صلاح الدنيا
- 5- آداب النفــــــــــــــــس
- 6- أهمية دور العقــــــــــــــــل،

كتاب أدب الدنيا والدين :

1- أدوات الكتاب :

لقد استعان الماوردي بشكل واضح عند تفصيله أدب الدنيا والدين بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ، كذلك استخدم في شرح هذه الآداب أمثال الحكماء وأدباء البلغاء وأقوال الشعراء .

2- أبواب الكتاب :

لقد وضع الماوردي كتابه " أدب الدنيا والدين " في خمسة أبواب تضمنت : العقل وذم الهوى ، وأدب العلم ، وأدب الدين ، وأدب الدنيا ، وأدب النفس .

3- التوافق بين الدنيا والدين :

هذا ويتناول الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين نظريته المعيرة عن حقيقة الوحي الإسلامي ، بضرورة إقامة توافق دقيق بين نوعي الالتزام الذي يمارسه الإنسان حيال قطبي الوجود الكلي : الأولى والأخيرة . فهو معني مباشرة بأحوال الدنيا ، كدأر تكليف وعمل ، وفيها يتبهيأ للانتقال إلى الأخيرة ، كدأر قرار وجزاء . فلا بد له إذا من أن " يصرف إلى دنياه حظاً من عنايته لأنه لا غنى له عن التزود منها لأخيره ، ولا له بد من سد الخلة فيها عند حاجته " . ولما كان التكليف يفرض استجابة المكلف لمقتضيات العقيدة ، والانصياع للأوامر والنواهي ، كما يتطلب صلاح الدنيا وأهلها ، فإن الماوردي أفاض بتحليل جميع الوجوه والأحوال الناتجة عن التعاطي مع وجهي التكليف السماوي والأرضي ، وبوضع قواعد للثواب والعقاب مرتبطة بكل وجه وكل حال .

أما الاستجابة فإنها تفرز من المكلفين أربعة أنواع :

- 1- العامل المطيع ، وحالة أكمل أحوال أهل الدين .
- 2- العاصي ، وحاله أنحبث أحوال المكلفين .
- 3- المطيع المجترء الذي فعل الطاعات وارتكب المعاصي ،
- 4- اللاهي الذي لم يفعل الطاعات ولم يرتكب المعاصي .

وحيث أن للاستجابة درجات فإن للمكلف ثلاث أحوال :

- 1- أن يستوفيها من غير تقصير أو زيادة .
- 2- أن يقصر فيها لأسباب عديدة مفصلة في مواضعها .
- 3- أن يزيد فيها لأسباب عديدة مفصلة أيضاً .

4- قواعد صلاح الدنيا :

وأما صلاح الدنيا فقد جعل لها الماوردي ست قواعد هي * :

- 1- دين متبع .
- 2- سلطان قاهر .
- 3- عدل شامل .
- 4- أمن عام .
- 5- خصب دائم .
- 6- أمل فسيح .

والإنسان ، الوجه الآخر المتمم لصلاح الدنيا ، لا يصلح حاله إلا بثلاث هي قواعد أميره

ونظام حاله :

- 1- نفس مطيعة .
- 2- ألفة جامعة وأسبابها خمسة : الدين ، النسب ، المصاهرة ، المودة والبر .
- 3- مادة كافية ، وأسبابها وجهاتها أربعة : ثناء زراعة ، نتاج حيوان ، ربح تجارة وكسب صناعة .

ويتخذ موقف الإنسان من الدنيا ثلاث حالات :

- 1- الطلب منها قدر الكفاية .
- 2- التقصير عن الطلب ، لأسباب ثلاثة .
- 3- طلب الزيادة والكثرة ، لأسباب أربعة .

5- آداب النفس :

وفيما خص أدب النفس فإن التأديب يلزم من وجهين : ما لزم الوالد لولده في الصغر ، وما لزم الإنسان في نفسه عند نشوئه وكبره . وللوجه الثاني أدبان :

- 1- أدب مواضعة واصطلاح .
- 2- أدب رياضة واستصلاح . وقد شرح الماوردي مطولا أحوالهما في أربعة عشر فصلا .

* سيتم شرح هذه القواعد الست في البند رابعا في نفس الفصل .

5- أهمية ودور العقل :

يؤكد الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين على أهمية دور العقل في حياة الإنسان . لقد جعله مصدر أنواع الفضائل وألوان الأدب . وبتعبير آخر ، أكثر دلالة على عقيدتهم ، هو وسيلة معرفة حقائق الأمر والفصل بين الحسن والقيح . ثم هو يقول بقول المعتزلة بالصالح والأصلح دون تسميته . فالله خلق الخلق وكلفهم لنفعهم وصلاحيهم وذلك تفضلاً منه عليهم . ولئن كان التكليف قد " جمع نفعي الدنيا والآخرة " فإنه توجه إلى من كمل عقله . ذلك أن " العقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع ، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل ، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل ، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع " . ويتابع الماوردي قول المعتزلة بأن الله أقدر عياده على ما كلفهم لأنه لا يصح إلا إذا كان المكلف قادراً على التنفيذ . كذلك في تنبيه مبدء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أقره الله حيال المنكرين فيكون " الأمر بالمعروف تأكيداً لأوامره ، والنهي عن المنكر تأييداً لزواجه . لأن النفوس الأشرة قد ألفتها الصبوة عن اتباع الأوامر ، وأذهلتها الشهوة عن تذكر الزواجر . وكان إنكار المجالسين أضر لها ، وتوبيخ المخاطبين أبلغ فيها " (1) .

(1) لمزيد من التفاصيل انظر : الماوردي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة ، مرجع سبق ذكره .

المارودي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق محمد صباح ، مرجع سبق ذكره .

المارودي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط 4 ، 1978) .

ثالثاً : كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك :

- 1- أقسام الكتاب :
- 2- أخلاق الملك :
- 3- سياسة الملك (قواعده) :
 - القاعدة الأولى : عمارة البلدان .
 - القاعدة الثانية : حراسة الرعية .
 - القاعدة الثالثة : تدبير الجند .
 - القاعدة الرابعة : تقدير الأموال .
- 4- أهمية نصيح الملك .

كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك (1) :

1- أقسام الكتاب :

يقسم الماوردي كتابه إلى قسمين واضحين في الأخلاق التي ينبغي أن يتسم بها الملك أو السلطان ، والثاني في السياسة التي ينبغي أن يسلكها السلطان أو يسير عليها .
يفتح الماوردي الكتاب بالتأكيد الكلاسيكي على أن الإنسان مدني بالطبع ، وعلى أن تقسيم العمل وتنوع احتياجات الإنسان ، هما وراء قيام الاجتماع البشري .
ثم انتقل ليتكلم عن النفس والعقل والفضائل وأخلاق التراث وأفعال الإرادة .

2- أخلاق الملك :

وفيما يتعلق بالأخلاق التي ينبغي أن يتسم بها الملك (سواء أطلق عليه إمام أو سلطان أو خليفة) فلقد أشار الماوردي إلى ضرورة أن يتحلى الملك بالوقار والصبر وكمثال السر والمشيورة وعدم الاستبداد بالرأي والرفقة والرحمة والسماحة والعطاء . كذلك يرى الماوردي ضرورة أن تكون نفس السلطان ملتزمة جانب العقل وتجنب الهوى والضلال ، لأن السلطان سنة وقبوة ، ولأن الجري وراء الهوى متلف لفطرة النفس ، ولأحوال الرعية ، فإذا كان الكريم والمبروءة أبرز الفضائل الإرادية أو العقلية ، فإن الماوردي يتجه للسلطان مباشرة ليحذره من أبرز أو أشنع أخلاق الهوى (= الرذائل) مثل الكبر والإعجاب ، والهمز أو كثرة الكلام ، والكذب ، والغضب ، والحمل والحجاج ، وما يضاد هذا الصفات وأعراف تحيل نوايا السلطان الطيبة ومهارة مستشاريه ، إلى أمور ثانوية لا تؤثر تأثيراً محسوساً في مسار الأحداث أو مصائر الدولة .

3- سياسة الملك (وقواعده) :

وفي القسم الثاني من كتاب الماوردي نجد يؤسس السلطة على الدين . ويحدد سياسة الملك بأنها قائمة على أربعة قواعد : عمارة البلدان ، وحراسة الرعية ، وتدبير الجند ، وتقدير الأموال (2) .

القاعدة الأولى : عمارة البلدان وهي مجال سياسة السلطان . ويمكن تقسيمها إلى : مزارع وأمصار ، وللماوردي في المدينة نظرية تضاهي في أصولها وحركتها رؤيته لأشكال السلطة . فبعد مرور خاطف على المزارع ، وتوصية حارة بالفلاحين ، ينصرف الماوردي للحديث عن " الأوطان الجامعة " أي الأمصار . وهو يرى أن غايات المدينة أو غايات عمارتها : السكون والدعة ، وحفظ الأموال ، وصيانة الحرم ، والحصول على الناتج والصناعة ، والتعرض للكسب وطلب المادة .

(1) الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، تحقيق ودراسة رضوان السيد . (بيروت : دار العلوم العربية والمركز الإسلامي للبحوث ، 1987) .

(2) انظر : المرجع السابق : ص 89 - 91 .

والأهداف الثلاثة الأولى تشعر بأن الريف الإسلامي كان يعاني من مشكلة أمنية مستعصية . فالمدينة كانت أكثر أمناً ، ثم إن فيها مهناً وحرفاً ، ويمكن أن يكسب المرء فيها أكثر من الريف . لكن لكي يكون الأمر كذلك ، أي لكي تستطيع المدينة تحقيق الأهداف المرجوة منها ، يحدد الماوردي الشروط التالية : توافر المياه وإمكان الميرة من الريف القريب ، واعتدال مناخ المكان ، ووجود ضواحي خصبة ، وحصانة الموقع .

فإذا توافرت هذه الشروط استقر المصير واستمر ، واستحال زواله .

فالماوردي بعكس ابن خلدون لا يربط المدينة بالدولة . لذلك فإن المدينة لا تزول بزوال الدولة التي بنتها - كما يقول ابن خلدون - مادامت شروطها الاقتصادية والاجتماعية متوافرة .

القاعدة الثانية : وهي " حراسة الرعية " ، والماوردي يذكر أن للرعية على السلطان - مقابل الطاعة - تسعة حقوق إن أخل السلطان بشيء منها نقصت شرعيته بمقداره .

القاعدة الثالثة : وهي تدبير الجند . وهي أهم القواعد السياسية في نظر الماوردي في حقبة الدولة السلطانية التي تقوم بالجيش وعليه ، ولا يمكن تصورها بدونها . ذلك أنه لا شرعية اجتماعية أو دينية لها ، بل هي تستند للقوة المجردة . وهذه القوة المجردة التي تقوم عليها السلطة تهدد السلطة في كل لحظة بالانقلاب عليها لمن يدفع أكثر إن كانت عصبية القوة قد ضعفت بعد المرحلة الأولى لصعود السلطان ؛ لذلك ينبه الماوردي السلطان إلى ضرورة قضاء حاجات الجند بدقة وسرعة لتظل هيئته فيما بينهم ، ثم يطلب إليه إنصافهم حسب أقدارهم وغنائهم لا حسب الحب والبغض . وأخيراً عليه أن يضع عيوناً على صغارهم وكبارهم للمجئء إليه بأخبارهم كلها خشية حدوث مؤامرات عليه في صفوفهم أو بين ضباطهم .

القاعدة الرابعة : وبقدر ما هو مهم النجاح في تدبير الجند ، مهم أيضاً النجاح في السياسة المالية التي يسميها الماوردي تقدير الأموال . فالدولة المزدهرة هي تلك التي يزيد دخلها على خرجها ، والعكس بالعكس . أما الدولة المكتفية فهي تلك التي تصرف بقدر ما يدخل إليها . والماوردي يفضل طبعاً الدولة المزدهرة .

4- أهمية نصيح الملك :

ويؤكد الماوردي في نهاية كتابه على أهمية نصيح الملك برعايته أعوانه ، وعدم قبول أقوال بعضهم في بعض ، وتفقد أحوال رعيته وسياسة فئات الرعية ، كل فئة بما يناسبها . ولم ينس أن ينبه السلطان إلى أهمية النقود في استقرار المعاملات بين الناس ، وبالتالي استقرار النظام ⁽¹⁾ .

(1) المرجع السابق : ص 91 .

رابعاً : نشأة الدولة عند الماوردي :

- 1- الإنسان مدني بطبعه
- 2- العقل والجمع بين الدنيا والدين
- 3- الاختلاف والتعاون
- 4- نشأة الدولة
- 5- قواعد صلاح الدولة

- 1- دين متبع
- 2- سلطان قاهر
- 3- عدل شامل
- 4- أمن عام
- 5- خصب دائم
- 6- أمل فسيح

1- الإنسان مدني بطبعه :

يروى الماوردي أن الإنسان مدني بطبعه ، وهذا الرأي هو ما أنتهى إليه ابن أبي الريح والفارابي من قبل . كما يرى أن الإنسان محتاج إلى غيره ؛ لأنه لا يمكن أن يفي بنفسه كل حاجاته ، وهذا رأي قدمه قرره أفلاطون وأرسطو من قبل ولكن الجديد هنا أن الماوردي يدخل معنى دينيا حينما يقرر أن الله عز وجل هو الذي خلقنا عاجزين على هذا النحو حتى نشعرنا أنه خالقنا ورازقنا وأنا مفتقرون إليه ، محتاجون إلى عنايته . يقول الماوردي " اعلم أن الله لناقد قدرته ، وبالف حكمته ، خلق الخلق بتدبيره ، وفطرهم بتقديره ، فكان لطيف ما دبر وبديع ما قدر ، أن خلقهم محتاجين ، وفطرهم عاجزين ، ليكون بالغنى منفردا ، وبالقدرة مختصا ، حتى نشعرنا بقدرته أنه خالق ، ويعلمنا بفناه أنه رازق ، فنذعن بطاعته رغبة ورهبة ، ونقر بنقصنا عجزا وحاجة " (1) .

2- العقل والجمع بين الدنيا والدين :

ويذكر الماوردي أن حاجة الإنسان إنما هي من أمر الله ومن نعمته على الإنسان ، وذلك حتى لا يطغى ويستكبر ، يقول الماوردي " وإنما خص الله تعالى الإنسان بكثرة الحاجة ، وظهور العجز ، بمنعانه من طغيان الغنى ، وبغنى القدرة " (2) .

إلا أن الله لم يترك الإنسان هكذا عاجزا محتاجا دون أن يمنحه ما يرشده إلى تحقيق سعادته في الحياة ، ولذا منح الله الإنسان العقل ليرشده ويوجهه نحو السلوك في الحياة سلوكا معينيا ينفعه في الدنيا والآخرة . ومعنى هذا أن على الإنسان أن يجمع بين الدنيا والآخرة ، يقول الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام " ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ هذه وهذه " (3) .

3- الاختلاف والتعاون :

يذكر الماوردي أن الاختلاف هو سبب التعاون ، وأنه لو لم يختلف الناس لم يختلفوا لما كان في الإمكان أن يتعاونوا ، ولما كان عند إنسان حاجة إلى أخيه الإنسان . يقول الماوردي " فإذا تساوى حيثئذ جميعهم لم يجد أحدهم إلى الاستعانة بغيره سبلا ، وبهم من الحاجة والعجز ما وصفنا ، فيذهبون ضيعة ، ويهلكون عجزا ، وأما إذا تباينوا واختلفوا صاروا مؤتلفين بالمعونة ، متواصلين بالحاجة ، لأن ذا الحاجة موصول ، والمحتاج إليهم موصول " (4) .

(1) انظر : محمد جلال شريف وعلى عيد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 291 .

(2) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، مرجع سبق ذكره ، ص 116 .

(3) المرجع السابق : ص 119 .

(4) المرجع السابق : ص ص 292 - 293 .

4- نشأة الدول _____ :

وهكذا تدعو الحاجة ويدعو تبين الناس واختلاف البشر إلى أن يجتمعوا ويتعاونوا ويكونوا ما يسمى بالدولة أي أن نشأة الدولة أو الدنيا عموماً مردها حاجة البشر لسد حاجاتهم ، وأن العقل هو الذي يوجه الإنسان إلى كيفية التعاون والترابط مع الآخرين .

5- قواعد صلاح الدولة :

يذكر الماوردي أن حاجة الإنسان إنما هي من أمر الله ومن نعمته إلا أن الدنيا بأسرها أو الدولة بالمعنى السياسي تحتاج عند الماوردي إلى ستة قواعد أو أمور هي ⁽¹⁾ :-

1- دين متبع :

والدين يصرف النفوس عن شهواتها ، ويراقبها في سرائرها وخلواتها وهو أقوى في صلاح الدولة واستقامتها .

2- سلطان قاهر :

تتألف برهته الأهواء المختلفة ، ويسوس الدولة نحو تحقيق أهدافها العليا ، ويحفظ الدين ، ويحرس الناس ، ويحقق لهم أمنهم ، ويحفظ عليهم أرزاقهم . والسلطان هو الإمام أو الخليفة وسوف تتناوله تفصيلاً فيما بعد .

3- عدل شامل :

يدعو إلى الألفة ، ويبعث على الطاعة ، وتعمّر له البلاد ، وتنمو به الأجوال ، ويكثر معه النسل ، ويأمن به السلطان فقد قال الهرمزان لعمر ابن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين وأمير المؤمنين — رضي الله — عنه عندما رآه نائماً تحت ظل شجرة يدون حراسة " لقد حكمت فعدلت فلمنت يا عمر ، وليس شيء أسرع في خراب الأرض ، ولا أفسد لضمائر الخلق ، من الجور " .
والعدل يبدأ بعدل الإنسان في نفسه ، ثم بعدله في غيره ، فأما عدله في نفسه ؛ فيكون بحملها على المصالح ، وكفها عن القبائح ، لا يتجاوز ولا يقصر ولا يظلم ، وأما عدله مع غيره فينقسم إلى ثلاثة أقسام :- ⁽²⁾

- أ - عدل الإنسان فيمن دونه : كالسلطان في رعيته ، والرئيس مع صحابته ، فعدله فيهم يكون بأربعة أشياء : باتباع الميسور ، وحذف المعسور ، وترك التسلط بالقوة ، وابتغاء الحق .
- ب - عدل الإنسان مع من فوقه : كالرعية مع سلطانها ، والصحابة مع رئيسها ، ويكون بثلاثة أشياء : إخلاص الطاعة ، وبذل النصرة ، وصدق الولاء .

(1) انظر : محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 293 .

(2) انظر : المرجع السابق : ص 294 .

جـ - عدل الإنسان مع أكفائه : ويكون بثلاثة أشياء : بترك الاستطالة ، ومجانبة الإذلال ، وكف الأذى . ويرى الماوردي أن العدل من الاعتدال ، وأن الفضيلة وسط بين رذيلتين وهذه فكرة أرسطية قديمة * . يقول الماوردي " أفعال الخير المتوسط بين رذيلتين ؛ فالحكمة واسطة بين الشر والجهالة ، والشجاعة : واسطة بين التقحم والجبن ، والعفة : واسطة بين الشره وضعف الشهوة . والسكينة : واسطة بين السخط وضعف الغضب .. " (1) .

4- أمن عام :

تطمئن إليه النفوس ، وتنتشر فيه الهمم ، ويسكن فيه البرىء ، ويأنس به الضعيف ؛ فليس لخائف راحة ، ولا لحاذر طمأنينة ' إن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ، ويحجزهم عن تصرفهم ؛ ويكفهم عن السعي في الحياة وهم في طمأنينة وأمان . والأمن من نتائج العدل ، والجور من نتائج ملـ ليس بعدل .

5- خصب دائم :

أي الوفرة في الأرض والممتلكات والأموال ... فيها يقل في الناس الحسد ، ويتفني عنهم تباغض العدم ، وتتمتع النفوس في التوسع والتواصل ، وذلك من أقوى الدواعي لصالح الدولة وانتظام أحوالها لأن الخصب يعول إلى الغنى ، والغنى يورث الأمانة والشجاعة . وكتب عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري : لا تستقصين إلا ذا حسب أو مال ، فإن ذا الحسب يخاف العواقب ، وذا المال لا يرغب في مال غيره . وقال بعض السلف : إني وجدت خير الدنيا والآخرة في التقى والغنى ، وشر الدنيا في الفجور والفقر .

6- أمل فسيح :

يربط الجيل الحالي بجيل المستقبل ؛ فالجيل الحالي يرث الجيل الماضي ، ويعدل لجيل المستقبل آمالا عراضا ؛ ولو قصرت الآمال ، ما تجاوز الواحد حاجة يومه ، ولا تعدى ضرورة وقته ، ولكانت تنتقل الدنيا إلى من بعده خرابا ، ولا يجد فيها حاجة ولا يدرك منها شيئا ، ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالا حتى لا ينمى بها نبت ، ولا يمكن فيها لبث . يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : " الأمل رحمة من الله لأمتي ، ولولاه ما غرس شجرا ، ولا أرضعت أم ولدا " . هذه القواعد الست التي إن وجدت في الدولة صلحت ، وإن اختلت بعضها أو كلها اختلت أمور الدولة (2) .

* تم شرح هذه الفكرة سابقا في الفصل الثامن .

(1) الماوردي : أدب الدين والدنيا ، مرجع سبق ذكره ، ص 127 .

(2) انظر : محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 195 .

خامسا : نظام الحكم :

- 1- الواقعية لدى المـواردي
- 2- نظرية الخلافة عند المواردي : أهداف الخلافة ومهامها
- 3- الخلافة والحسبة
- 4- ما المقصود بالإمامة ؟
- 5- طريقة انتخاب أو اختيار الإمام
- 6- صفات الإمام
- 7- مهام الإمام وحقه فوق الأمة
- 8- واجبات الأمة
- 9- معاونو الإمام
- 10- معنى الـوزارة ؟
- 11- أنواع الـوزارة :
- أ - وزارة التفويض
- ب - وزارة التنفيذ
- 12- جوانب الاشتراك بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ
- 13- وصايا المـواردي للوزير

1- الواقعية لدى الماوردي :

عاصر الماوردي على ما ذكرنا عهد اضمحلال وتدهور الدولة الإسلامية في العصر العباسي الثاني ، وهو نفس الأمر الذي شاهده الفارابي من قبل ، ومع أن النظريات الخيالية اليوتوبية كلها ، إنما ظهرت في عصور الفساد والاضمحلال كرد فعل لهذا الفساد وكمحاوله للتسامي عليه ، فإننا نجد نظريات أخرى لا تحاول التسامي عن هذا الواقع بقدر ما تحاول الإسهام في إصلاحه وتقويمه (1) . وبالفعل فلقد نادى الفارابي بنظرية سياسية يوتوبية لانجد لها تطبيقا وإنما خلق صاحبها في السماء الأفلاطوني متساميا بذلك عن الواقع المرير الذي عاصره * . أما الماوردي فإنه يمثل وجهة نظر أخرى تتسم بالواقعية ومحاوله إصلاح الواقع السياسي ؛ لذلك فنحن نراه ينادي بأن الإمام أو الخليفة يجب أن يكون عربيا قرشيا . وهذا حتى يقف أمام الفارسيين والأتراك الذين إزداد نفوذهم في تلك الأيام زيادة كبيرة .

كما لنجدده يقرر ضرورة أن يكون وزير التفويض عربيا ، وهو عنده أهم بكثير من وزير التنفيذ ** . كما لنجدده يضع نظاما سياسيا للحكم : محكم البنيان جميل التكوين يتصلره الإمام أو الخليفة فوزير التفويض أو وزير التنفيذ فأمرء الأقاليم والبلدان فأمر الجيوش فالقاضي فالمحتسب فوالي المظالم .

وكذلك يتحدث الماوردي عن أصول كل منصب ومهامه وصفاته وأحكامه الأمر الذي يدعونا إلى أن نقرر بأن الماوردي كانت له دراية وصلة بالأمور السياسية في أيامه (2) . وسوف نتناول الباحثة هنا كمثال على نظام الحكم لدى الماوردي ، نظرية الخلافة ، وموضوع الإمامة والوزارة كما يتصوره ، محددة ما المقصود بالإمامة ؟ ، وطريقة انتخاب أو اختيار الإمام ، وما المقصود بالوزارة ؟ ، وصفات الوزير ، وأنواع الوزارة ، ووصايا الماوردي للوزير .

2- نظرية الخلافة عند الماوردي : أهداف الخلافة ومهامها (3) :

لابد لكي نفهم البنية الداخلية لفكر الماوردي السياسي من التعرف على ما يسميه هو "

(1) المرجع السابق : ص 295 .

* تم شرح هذه النظرية آنفا في الفصل الخامس .

** سيتم شرح معنى وزير التفويض ووزير التنفيذ لاحقا في نفس الفصل .

(2) المرجع السابق : ص 296 .

(3) أبو الحسن الماوردي : قوانين الوزارة ومياسة الملك ، تحقيق ودراسة رضوان السيد ، مرجع سبق ذكره ،

مقاصد " الخلافة والخليفة . يعرف الماوردي الخلافة أو الامامة بأنها " موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا .. " . فكما أن النبي مكلف بتبليغ الرسالة الموحاة ، وسيادة الأمة . فكذلك الخليفة يقوم بمهام النبي الدينية والدنيوية باعتباره خلفا له . ولم يفكر الماوردي لحظة واحدة في فصل الدين عن الدنيا ، بحيث يقوم بالمهام السياسية أمير مستقل ويتمتع الخليفة بسطان ديني عام . إن هذا التلاحم الذي لا ينفصم بين الدين والدنيا ، بين " حراسة الدين وسياسة الدنيا " هو المفتاح لفهم نظرية الماوردي السياسية كلها .

فالإمام بوصفه " نائبا " أو " خليفة " النبي هو قبل كل شيء الضمان لاستمرارية الشريعة الإسلامية ، ولتأمين احترامها والاعتراف بها وتنفيذها .

والمقصود بالشريعة أو الشرع هنا الأسس الأولى للإسلام ، والمفاصل الرئيسية التي تحكم التنظيم العام لحياة الفرد والمجتمع .

وهكذا تكون مهمة الخليفة أو الإمام مراقبة تطبيق حقوق الله وحقوق العباد في المجتمع الإسلامي ، أو بتعبير آخر ، فإن المطلوب منه مراعاة حق الله ومراقبة تنفيذ الواجبات القانونية والاخلاقية للأمة .

ويعتبر الماوردي من أنصار الاجتهاد الذي يفترض معرفة جيدة بأصول التشريع الإسلامي الأربعة : القرآن ، والسنة ، وإجماع السلف ، والقياس . وهو يطلب من الخليفة الذي يشترط أن يكون قد بلغ درجة الاجتهاد تدقيقا في الأحكام والنوازل ، واختيار الرأي أو المذهب الذي يتفق والمصالح العليا للدين والدولة .

وهو يرى أن الإسلام يجد التعبير الصحيح والكافي عنه في نطاق المدارس الفقهية الأربعة في الفروع : مدرسة أبي حنيفة ، ومدرسة الشافعي ، ومدرسة مالك ، ومدرسة ابن حنبل . وإلى جانب المدارس الفقهية الأربعة راعى الماوردي " العرف " . ليس عرف الخليفة والفتات والمؤسسات الحاكمة فقط ، بل عرف " العامة " أيضا . ثم راعى أيضا وإلى حد كبير ما عليه العمل في مؤسسات ، الدولة ليس أيام الراشدين فقط بل أيام الأمويين والعباسيين أيضا . ويبدو ذلك من خلال حديثه عن الجهاد ، والحج ، أنه يطلب إلى الخليفة أن يراعي في أوامره وأحكامه " حكم الوقت " بفهم الشريعة الموحاة في ضوء الظروف والأحوال التي يجري تطبيقها فيها . وعليه أن يراعي الشريعة بدقة ، وينظر إلى نصوصها بتقدير كبير . لكنه في حال غياب النص أو عدم وضوحه فإن عليه أن يتخذ موقفا يتسم بالنظر لظروف الخلافة ومصالحها في ذلك الوقت . وهذا ما يسميه الفقهاء سياسة شرعية .

3- الخلافة والحسبة (1) :

الحسبة من الولايات الهامة في نظر الماوردي ، لدلالاتها الظاهرة في مجال الفكر الإسلامي للمؤسسات . والحسبة عند الماوردي " هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله . قال الله تعالى : ﴿ وَلَتَمُكِّنْ مِنْكُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ (2) .

والماوردي الذي يعتبر الحسبة كما اعتبرت في عصور الدولة العباسية وما بعد ذلك " ولاية " من الولايات ، ينبع فهمه لهذا المنصب من فهمه لاهداف الدولة الإسلامية ، ولواجبات الخليفة نحو رعاياه . ويغلب عنده الحديث عن " عمل المحتسب " على الحديث عن " واجباته " .
والواقع ان مهام المحتسب هي مهام كل مسلم مسئول في المجتمع ذي وعي بالحقوق الاجتماعية للمسلمين . لكن الفرق بين أي مسلم وبين " المحتسب " يتركز في تسع نقاط يوجزها الماوردي كما يلي :

1. على كل مسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لكن فرضه متعين على المحتسب بحكم الولاية ، وفرضه على غيره داخل في فروض الكفاية .
2. قيام المحتسب به من حقوق نصرته الذي لا يجوز أن يتشاغل عنه ، وقيام المتطوع به من نوافل عمله الذي يجوز أن يتشاغل عنه بغيره .
3. المحتسب منصوب للاستعداد إليه فيما يجب إنكاره ، وليس المتطوع منصوباً للاستعداد .
4. على المحتسب اجابة من استعدها وليس على المتطوع اجابته .
5. على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل على انكارها ، ويفحص عما ترك من المعروف الظاهر ليأمر باقامته ، وليس على غيره من المطوعة بحث ولا فحص .
6. له أن يتخذ على انكاره أعواناً لانه عمل هو له منصوب وإليه مندوب ، ليكون لــــه أقهر وعليه أقدر . وليس للمتطوع أن يندب لذلك أعواناً .
7. له أن يعزز في المنكرات الظاهرة لا يتجاوز إلى الحدود ، وليس للمتطوع أن يعزز على منكر .
8. له أن يرتزق على حسبته من بيت المال ، ولا يجوز للمتطوع أن يرتزق على إنكار منكر .
9. له اجتهد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع كالمقاعد في الأسواق وإخراج الأجنحة

(1) المرجع السابق : ص 31 - 33 .

(2) القرآن الكريم سورة آل عمران ، الآية 104 .

فيه فيقر وينكر من ذلك ما أداه إليه اجتهاده وليس هذا للمتطوع ..

إن مهام المحتسب ذات طبيعة عامة ، ولذلك فإن تعيينه يعود إلى الخليفة . ويستند إلى القرآن والسنة في تفاصيل عمله وحدوده ، وفي حالة غياب النص فإن عليه العودة إلى " السلطان " أو الخليفة الذي يستشير بدوره الفقهاء في القضايا الملحة الطارئة .

إن عودته هذه تصبح ضرورية إذا علمنا أنه ليس مجتهدا ، وأن عليه البت في أمور دينية أحيانا مثل الأحاديث التي ينشرها أناس مشبهون ، وكذا فيما يتصل بقراءات القرآن الشاذة ، والتفاسير الغريبة .

4- ما المقصود بالإمامة ؟

ما يقصده الماوردي بالإمامة هو الخليفة أو الرئيس أو الملك أو السلطان أو قائد الدولة . وقد خلط عليه الماوردي بالإضافة إلى هذه المفاهيم السياسية مفاهيم دينية . يقول الماوردي في مقدمة كتابه " الأحكام السلطانية والولايات الدينية " ما نصه " إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة ، وحاط به الملة ، وفوض إليه السياسية ليصدر التدبير عن دين مشروع ، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع ؛ فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة ؛ وانتظمت به مصالح الأمة " (1) .

ويؤكد الماوردي تداخل المفاهيم الدينية بالمفاهيم السياسية في بداية الباب الأول - من كتابه المذكور آنفا - حيث يقول " الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا " (2) وهكذا كان الإمام زعيما دينيا من جهة وزعيما سياسيا من جهة أخرى .

ويبدأ الماوردي بعد هذا البيان في تفصيل مسألة الإمامة ، وينظر فيها من عدة وجوه ؛ فيتساءل أولا هل توجب الإمامة بالعقل أم بالشرع ؟ وهو يرى أن الناس قد اختلفوا في وجوب الإمامة فبعضهم يذكر أن الإمامة لا توجب إلا بالعقل ، لأن في طباع العقلاء ما يجعلهم مسلمون " لزعمهم عنهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وهمجا مضاعين " (3) .

والبعض الآخر يذكر أن الإمامة لا توجب إلا بالشرع لأن الإمام يقوم بأمور شرعية كان من الجائز للعقل ألا يقبلها ، علاوة على أن الشرع يفوض إلى أولي الأمر من الناس . يقول الله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (4) . صدق الله العظيم ،

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سبق ذكره .

(2) المرجع السابق : الباب الأول .

(3) المرجع السابق : الباب الأول .

(4) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 59 .

وهذا يكون القرآن الكريم قد فرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرين علينا (1).

5- طريقة الانتخاب أو اختيار الإمام :

يقرر الماوردي أن طريقة انتخاب أو اختيار الإمام تحتاج إلى أمرين هما :

أ - أهل الاختيار وهم أولئك الذين يختارون إماماً للأمة - ولقد اشترط فيهم الماوردي شروطاً ثلاثة هي : ضرورة تمتعهم بالعدالة الجامعة ، ثم ضرورة أن يكونوا من بين ذوي العلم الذي يتيح لهم التوصل إلى معرفة من يستحق الإمامة ، وأخيراً ضرورة أن يتوفر لهم رأي وحكمة يؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح ، وتبدير المصالح أقوم وأعرف .

ب- أهل الإمامة حتى يتنصب أحدهم للإمامة ، ولقد اشترط الماوردي فيهم شروطاً سبعة هي :

- 1- العدالة بكافة شروطها .
 - 2- العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام .
 - 3- سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك منها .
 - 4- سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض .
 - 5- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتبدير المصالح .
 - 6- الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية الشعب وجهاد العدو .
 - 7- النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه ، ويستند الماوردي في هذا الشرط الأخير إلى قول النبي - عليه الصلاة والسلام - " قدموا قريشاً ولا تقدموها " ويذكر الماوردي أن هذا النص ليس معه أي شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له (2) .
- ويذكر الماوردي أن الإمامة تنعقد من وجهين : (3)

أحدهما باختيار أهل العقد والحل ، والثاني بعهد الإمام من قبل . فأما إنعقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة :

1- فقال فريق منهم إنها لا تنعقد إلا بجمهور العقد والحل من كل بلد ليكون الرضا به عاماً ، والتسليم لإمامته إجماعاً .

2- وقال فريق ثان إن أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدتها ، أو

(1) انظر : محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي عماد : مرجع سبق ذكره ، ص 298 .

(2) انظر : المرجع السابق : ص 298 .

(3) انظر : المرجع السابق : ص 299 .

يعقدها أحدهم برضى الأربعة . واستدل أنصار هذا الرأي على صحة رأيهم بأمرين : أحدهما أن بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ، ثم تابعهم الناس فيها ، وهو عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم أجمعين . والثاني أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضى الخمسة .

3- وقال فريق ثالث وهم من علماء الكوفة إن الإمامة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضاء الاثنين ليكوتوا حاكماً وشاهدين .

4- وقال فريق رابع أن الإمامة تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلي بن أبي طالب رضوان الله عليهما أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ .

ويرى الماوردي أن التعاقد بين أهل العقد والحل والاختيار للإمام يجب أن يتم بواسطة رضاء الطرفين " لأن العقد عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار " (1) .

ويرى الماوردي أنه إذا تكافأت شروط الإمامة في اثنين ، فإنه لا بد من إيجاد معيار آخر يفصل به بينهما ، فيجوز مثلاً اختيار الأكبر سناً ، أو من يمتلك صفة نافعة وضرورية في وقته وزمانه " فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق ، وإن كانت الحاجة إلى فضل لعلم أدعى لسكون الدماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق " (2) . وهكذا كذلك يقرر الماوردي أنه يجوز استخدام القرعة إذا كان التساوي بين الاثنين كاملاً سماتاً وظروفاً وقدرة . والأمر الهام هنا أنه لا يمكن أن تعقد الإمامة لإمامين بل يجب اختيار إمام واحد بأي فيصل وبأي معيار ، فإذا لم تكن هناك فوارق أو معايير استخدمت طريقة القرعة لاختيار إمام واحد ، يقول الماوردي " لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد " (3) .

6- صفات الإمام :

حدد الماوردي في كتبه حاجة الأمة لإمام أو لسلطان أو لخليفة وذلك لتدبير شئون الأمة . ولقد حدد الصفات الواجب توافرها في الإمام كالتالي : (4)

- (1) الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سبق ذكره ، الباب الأول .
- (2) المرجع السابق : الباب الأول ، ص 5 .
- (3) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 302 .
- (4) انظر الماوردي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، مرجع سبق ذكره ، ص 120 - 121 ، الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، (القاهرة : مطبعة السعادة ، 1909) ص 12 - 14 .

قاهر تتألف برهنته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيته القلوب المتفرقة ، وتنكشف بسطوته الأيدي المتغلبة ، و تنممع من خوفه النفوس المتعادية ، لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، مالا ينفكون عنه ، إلا بمنع قوي ، و رادع ملي ، كما يرى الماوردي أن رهبة السلطان " أشد زجراً وأقوى ردعاً ، وقد روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال (السلطان ظل الله في الأرض ، يأوي إليه كل مظلوم) ..

وقال بعض البلغاء السلطان في نفسه إمام متبوع ، وفي سيرته دين مشروع ، فإن ظلم لم يعدل أحد في حكم وإن عدل لم يجسر أحد على ظلم ... فهذه آثار السلطان في أحوال الدنيا ، وما ينتظم به أمورها . ثم لما في السلطان من حراسة الدين والدفاع عنه ، ودفع الأهواء منه ، وحراسة التبديل فيه ، وزجر من شذ عنه بارتداد ، أو بغى فيه بعناد ، أو سعى فيه بفساد .

7- مهام الإمام وحقوق الأمة :

ولقد حدد الماوردي عشرة مهام يجب على الإمام القيام بها ، وهي في المقابل حقوقاً للأمة عليه ، هذه المهام هي :⁽¹⁾

- 1- حفظ الدين على أصوله المستقرة والضرب على أيدي المبتدعة المنحرفين .
- 2- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين وإنصاف المظلومين .
- 3- حماية الناس من التغرير بالأنفس والأموال .
- 4- إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك ، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك .
- 5- تحصين الثغور بالعدة المانعة ، والقوة الدافعة ، حتى لا تظهر الأعداء بغرة يتفككون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً .
- 6- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة لقيام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله .
- 7- جباية الفىء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف .
- 8- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غنى سرف ولا تقتير ، ودفعه في وقت لا تقدم فيه ولا تأخير .
- 9- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال ، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة ، والأموال بالأمناء محفوظة .
- 10- أن يباشر بنفسه الإشراف على الأمور والأحوال ، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملّة ، وألا

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سبق ذكره ، ص 10 - 11 .

ينشغل بأهوائه وميوله وملذاته عن تصريف أمور الدولة ، قال تعالى ﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾ (1) .

8- واجبات الأمة :

وإذا قام الإمام بالمهام المطلوبة منه ، فإن الرعية عليها :

1- واجبات الطاعة تجاه الإمام .

2- واجب نصرته الإمام (2) .

9- معاونو الإمام :

يرى الماوردي في ضوء الأمور والمهام الجسام المطلوبة من الإمام ، أنه في حاجة أكيدة إلى من يعاونه في تدبير شئون الأمة والدولة . ولقد قسم الماوردي هؤلاء معاونين إلى أربعة أقسام هي : (3)

1- من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة وهم الوزراء .

2- من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان .

3- من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة وهم كقاضي القضاة ونيب الجيوش وحامي الثغور ومستوفي الخراج وجابي الصدقات .

4- من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة وهم كقاضي بلد أو إقليم أو مستوفي

خراجه أو جابي صدقاته أو حامي ثغره أو نقيب جنده وسوف تشرح الباحثة على سبيل

المثال بشيء من التفصيل القسم الأول من معاونين وهو المتعلق بالوزارة والوزراء.

الوزارة والوزراء (4)

10- معنى الوزارة :

يرى الماوردي في معنى الوزارة أنهما :

1- من الوزير ، وهو الثقل ، لأن الوزير يحمل عن الملك أثقاله .

(1) القرآن الكريم : سورة ص ، الآية 26 .

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية .. ، مرجع سبق ذكره .

(3) انظر : محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 307 .

(4) المرجع السابق ، ص 308 - 315 .

- 2- من الوزير وهو الظاهر ، لأن الملك يقوي بوزيره كقوة البدن بظهره .
- 3- من الوزير وهو الملحق ومنه قوله تعالى ﴿ كَلَّا لَا وَفَاءَ لَهُمْ ﴾⁽¹⁾ أي لا ملحقاً ، لأن الملك يلجأ إلى رأي وزيره ومعونته⁽²⁾ .

11- أنواع الوزارة :

ويرى الماوردي أن الوزارة نوعان : وزارة تفويض ووزارة تنفيذ .

أ - وزارة التفويض : فهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور ، فيشاركه في التدبير ، ويعاونه في مباشرة أمور الأمة ، أما شروط وزير التفويض فهي نفس شروط الإمام عدا شرط النسب ، ويزاد على هذه الشروط أن يكون الوزير من أهل الكفاءة فيما وكل إليه من أمري الحرب والخراج والفرق بين الإمامة ووزارة التفويض هو :

1- أن على الوزير أن يطالع الإمام بما أمضاه من تدبير وأنفذه من ولاية تقليد لئلا يصير بالاستبداد كالإمام .

2- إن الإمام يقوم بتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه لأن تدبير الأمة إليه موكول وعلى إجهاده محمول⁽³⁾ .

ويجوز لوزير التفويض أن يحكم بنفسه وأن يقلد الحكام وأن ينظر في المظالم وأن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من يتولاه وغير ذلك مما يقوم به الإمام فكل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أمور هي :-

- 1- ولاية العهد ؛ فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير .
- 2- أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة وليس ذلك للوزير .
- 3- أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام .

ب - وزارة التنفيذ : أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل وهي أحصى من وزارة التفويض⁽⁴⁾ لأن وزير التنفيذ ليس إلا منفذاً لرأي الإمام وتدبيره وهو يكون وسطاً بين الإمام وبين الرعايا والولاة ، يؤدي عنه ما أمره وينفذ عنه ما ذكر ، ويمضي ما حكم ، ويجبر بتقليد الولاة

(1) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 11 .

(2) الماوردي : أدب الوزير ، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت : دار الطليعة ، 1979) ص 9 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ، مرجع سبق ذكره ص 20 .

(4) الماوردي : أدب الوزير ، مرجع سبق ذكره ، ص 37 .

وتجهيز الجيوش ويعرض عليه ما ورد من مهام ... ليعمل فيه ما يؤمر به فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلداً لها (1) .

وعلي هذا النحو يكون وزير التنفيذ قائماً بأعمال السفارة :

1- بين الملك وأهل مملكته .

2- بين الملك وعماله .

3- بين الملك ورعيته .

4- السفارة في استيفاء حقوق السلطنة التي للملك وعليه (2) .

والوزير التنفيذي إما أن يؤدي إلى الخليفة ، وإما أن يؤدي عنه ، ومن ثم يجب أن يراعي فيه

سبعة أوصاف هي :

1- الأمانة حتى لا يخون فيما قد أوثمن عليه .

2- صدق اللهجة حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ويعمل على قوله فيما ينهيه .

3- قلة الطمع حتى لا يرتشي فيما لا ينخدع فيتساهل .

4- أن يسلم فيما بينه وبين الناس عن عداوة وشحناء ، فإن العداوة تصدع التناصف وتمنع

من التعاطف .

5- أن يكون ذكوراً لما يؤديه إلى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه .

6- الذكاء والفطنة حتى لا تلتبس عليه الأمور .

7- أن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل (3) .

12- جوانب الاشتراك بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ :

وتشترك وزارة التفويض ووزارة التنفيذ في الحقوق التالية :

1- قيام الوزير بأعباء الوزارة .

2- أن يكون على الكد والتعب قادراً .

3- أن يكون لإحسان الملك شاكراً ، ولإساءته عاذراً .

4- أن يظهر محاسنه إن خفيت ، ويستر مساوئه إن ظهرت .

5- أن يخلص نيته في طاعته ، ويكون سره كعلائته .

6- أن يكون لذلك عينا ناظرة وأذنا سامعة .

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سبق ذكره ، ص 21 .

(2) الماوردي : أدب الوزير ، مرجع سبق ذكره ، ص 37 .

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مرجع سبق ذكره ، ص ص 21 - 22 .

الفصل السابع

الأسس الأخلاقية و الدينية
عند ابن تيمية

الأسس الأخلاقية و الدينية عند

ابن تيمية

أولاً: ولادته و أسرته

ثانياً: نشأته

ثالثاً: عصره

رابعاً: مؤلفاته

خامساً: السياسة تركز على القرآن الكريمو السنة

سادساً: عناصر السياسة الشرعية

أولاً: ولادته و أسرته

حياة ابن تيمية (661-728)

أولا : ولادته وأسرته (1) :

هو أحمد تقي الدين أبو العباس بن الشيخ شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشيخ محمد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن علي بن عبد الله ، وتعرف هذه الأسرة بأسرة ابن تيمية .

ولد في العاشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة من بعد الهجرة النبوية ، وكان مولده بمدينة حران و تقع الآن في تركيا مهد الفلسفة والفلاسفة ، والصائبة والصابئين من أقدم عصور الإسلام ، وقد نشأ النشأة الأولى فيها إلى أن بلغ السابعة من عمره ، فأغار عليها التتار ، ففر أهلها منها ، وكان ممن هاجر أسرة ابن تيمية ، هاجرت إلى دمشق ، ولم يكن الطريق خاليا من الأعداء ، بل لم يكن أمنا ، ولم يكن معبدا ، ولقد لاقوا مشقة في السفر ، فقد سافروا ليلا هارين ، وهي أسرة علم ، ألهم متاعها الكتب ، فهي للعلماء متاع وثروة وغذاء وحلية نفيسة ، وحملها في الانتقال والرحلة شاق عسير .

وخصوصا إذا كان الانتقال فرارا ، وقد نقلوها على مركبة لعدم توافر الدواب التي تحملها ، ولأنها يشق حملها على الدواب ، وقد كاد العدو يلحقهم لتوقف العجلات عن السير فاستعانوا بالله ونجوا من القوم الظالمين .

وصلوا إلى دمشق ، واستقروا فيها آمنين ، وكل ذلك وذو النفس المرفهة الحس يرى ويسمع ويدرك ، وهو الغلام أحمد تقي الدين ، فقد رأى الهول الأكبر في غارات التتار المفسدة ، ورأى الفزع الأكبر في السكان الآمنين ، يهرعون إلى النجاة ، وما يكادون ينجون ، ثم رأى أسرته تعاني مشقة الطريق ، ومشقة حملها الثمين ، وتخاف الضيعة ، ورأى كل ذلك الغلام الذكر الحس ، فانطبع في نفسه صغيرا كره التتار ، وكره الاعتداء ، ومن هذا الابتداء نعرف ، بعض السر فيما كان منه ، وقد استوى رجلا مكتمل القوى ، فقد كان يقود الجحافل لقتالهم مع أنهم أعلنوا الإسلام واعتنقوه ، وصار شأهم كشأن غيرهم من طوائف الإسلام ، ولكنه رأى من ماضيهم

(1) محمد أبو زهرة : ابن تيمية حياته وعصره - آرائه وفقهه (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1974) ص 17 - 19

أيضا انظر : صائب عبد الحميد : ابن تيمية حياته وعقائده (بيروت : الغدير للدراسات والنشر ، 1996) ص 15 - 19 .

Abdul Azim Islahi : **Economic Concepts of IBN TAIMIYAH** (London : The Islamic Foundation ، 1988) PP . 57. 59 -

البغي والعيث في الأرض فساداً ، فعلم أنهم إن كانوا مسلمين فهم بغاة يجب قتالهم حتى يتوبوا أو يقدر عليهم ، فقتلهم لهذا ، ولتخرج من تحت سلطانهم الشعوب التي يهضمونها حقوقها ، ويعيشون فساداً في أرضها .

لم يذكر الذين قرأت لهم القبيلة التي تنتمي إليها أسرة ابن تيمية ، فلم يذكروا له نسبة إلا أنه الحرائي فنسبوه إلى بلده حران وموطن أسرته الأول ، ولم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب ، وإن هذا يشير إلى أنه لم يكن عربياً ، أو لم يعرف أنه عربي منسوب إلى قبيلة من القبائل العربية ، ولذلك نستطيع أن نفهم أو أن نعلم علماً ظنياً أنه لم يكن عربياً ، ولعله كان كردياً ، وهم قوم ذوو همّة ونجدة وبأس شديد ، وفي أخلاقهم قوة وحدة ، وإن تلك الصفات كانت واضحة جليلة فيه مع أنه نشأ في دعة العلماء ، واطمئنان المفكرين وهدوء المحققين ، وإن الأكراد كانت لهم في القرن السادس والسابع المواقف الرائعة في الدفاع عن الإسلام والمسلمين ، فوقفوا في صدر الجبهة الأولى للإسلام ضد الصليبيين ، وتلقوا الصدمة الأولى ، ثم الصدمات التي تليها حتى أياسوا الصليبيين من التحكم في الإسلام ، أو على الأقل فلوا من حدهم ، ونخضدوا من شوكتهم ، حتى أعادوهم هم والمصريون من بعد ذلك إلى بلادهم محطمين .

ولم يذكر المؤرخون شيئاً عن أمه ، ولا قبيلتها ، وهي في الغالب ليست عربية ، ولقد عاشت إلى أن اكتمل مجد ابنها ، وعاونته في جهاده ، وعندما كان بمصر معتقلاً ، كان يكتب إليها رسائل تفيض برأ وعظفاً وإيماناً .

انتقلت أسرته إلى دمشق واستقر به المثلوى ، والعالم الجليل حيثما حل وجد مكانه من الهدى والإرشاد ، وكذلك كان الشيخ شهاب الدين والد تقي الدين موضع بحثنا ، فإنه بمجرد أن وصل إلى دمشق ذاع فضله واشتهر أمره فكان له كرسي للدراسة والتعليم ، والوعظ والإرشاد ، بجامع دمشق الأعظم ، وتولى مشيخة دار الحديث السكرية ، وبها كان سكنه ، وفيها تربى ولده تقي الدين . وبما لوحظ على درس ذلك العالم الجليل أنه كان يلقي دروسه غير مستعين بقرطاس مكتوب أو كتاب يتلو منه ، أو مذكرات ليستعين بها ، بل كان يلقي الساعات من ذاكرته الواعية ، وعقله المستذكر ، وهذا يدل على قوة الحافظة ، والقدرة على البيان ، وثبات الجنان ، وهي الصفات التي برزت في ابنه ، وكانت من أخص صفاته التي كان يقرع بها الحجة ، ويشده لها الجواب ، ويتحير لها المنظرون الأقران .

نشأ الغلام فوجد أباه على هذا القدر من العلم والتقدير ، فكان ذلك موجهاً له إلى العلم ، وفي الواقع أن الأسرة كلها قد توارثت العلم والتزوع إليه ، فقد كان جده مجد الدين عالماً جليلاً يعد من أئمة الفقه الحنبلي المخرجين فيه ، وله كتابات في أصول قيمة ، وقد رحل إلى البلاد في سبيل العلم ، ودرس وأفتى وانتفع به الطلبة ، وله كتاب المتقى في الأحكام .

وكان قد تلقى العلم من عمه خضر الدين ، وكان عالماً وخطيباً وواعظاً ، وجمع تفسيراً للقرآن حافلاً في مجلدات ضخام أيضاً ، و كانت لابن تيمية قدرة فائقة على الحفظ والاستيعاب فحفظ القرآن الكريم و هو حدث صغير ، و تعلم الخط و الحساب و أطلع على كتب التفسير المختلفة فبرع في تفسير القرآن، و غاص في دقائق معانية و درس الفقه و الحديث دراسة مستفيضة ، و حصل هذه العلوم جميعاً و هو لم يبلغ بعد سن العشرين ، و بعد أن تجاوز العشرين بنحو عام واحد ، توفي والده (سنة 682) فشغل مكانة في التدريس في جامع دمشق ⁽¹⁾ .

(1) د. عبد الفتاح أحمد فواد ، دار ابن تيمية و مرقفه من الفكر الإسلامى ، دار الرفاء للطباعة و النشر ، الإسكندرية ، 2001

ثانيًا: نشأته

نشاطه (1)

هذه أسرة تقي الدين ابن تيمية ؛ وهي أسرة علم امتازت بقوة البيان ، وقوة الذاكرة ، وحسبت نفسها على العلم ، وكان من النتائج لهذه البيئة العلمية أن يتجه الفتى الناشئ فيها إلى العلم ، فاتجه إليه الغلام ابن تيمية صغيرا ؛ فحفظ القرآن الكريم منذ حداثة سنه ، واستقر حافظا له إلى أن فاضت روحه إلى ربها ، حتى أنه تلا في السجن القرآن ، وختم ثمانين ختمة أو تزيد ، فقد كان أعظم عدته ؛ وأوسع ذخيرته .

واتجه بعد حفظ القرآن إلى حفظ الحديث واللغة ، وتعرف الأحكام الفقهية ، وحفظ ما يسعفه به الزمن ، وقد بدأ فيه منذ الصغر ثلاث من مزاياه ، هي التي تمت وظهرت ثمراتها في كبره .
أولها : الجِد والاجتهاد ، والانصراف إلى المجدي من العلوم ، والدراسات ، لا يلهو لهو الصبيان ، ولا يعث عبثهم .

وثانيهما : تفتح نفسه وقلبه لكل ما حوله يدركه ويعيه ، فلم يكن الغلام المنقطع عن الأحياء والحياة إلى الحفظ والاستذكار فقط .

والثالثة : الذاكرة الحادة ، والعقل والمستيقظ والفكر المستقيم ، والتبوغ المبكر .
وقد كانت ذاكرته حديث زملائه من الفتيان ، بل تجاوز صيته دائرة الصبيان إلى دائرة الرجال ، وتسامعت دمشق ، وما حولها بذكائه ونبوغه .

لقد أعطى الله ابن تيمية ذاكره وإعياه منذ صباه ، والذاكرة كما يقرر علماء النفس والتربية هي المقياس الأول للذكاء قوة وضعفا ، ويظهر أن قوة الذاكرة قد ورثها ابن تيمية عن أسرته ، فقد رأينا أن أباه كان يمتاز بأنه يلقي دروسه في الجامع الأكبر بدمشق غير معتمد على كتاب ، وزاد ذاكرته قوة وإرهاقا من بعد الموقف الجلي الذي كان يحتدم بالجدل بينه وبين مخالفيه من الفقهاء وعلماء الكلام والصوفية والشيعية وغيرهم .

اتجه ذلك الغلام منذ صغره والعود أخضر إلى العلم ينهل من مناهله ، ويأخذ من

ينابيعه .

وإذا كان أبو تقي الدين له رياسة في مشيخة الحديث ، فلا بد أن يتجه ابنه أول ما يتجه بعد حفظ القرآن إلى حفظ الحديث وروايته ، وتلقيه عن رجاله ، وسماع الكتب على المشايخ الكبار ، وسماع الدواوين الكبار ، كمسند الإمام أحمد ، وصحيح البخاري ، ومسلم ، وجامع الترمذي ، وسنن أبي داود السجستاني والنسائي وابن ماجه ، والدارقطني ، سمع كلا منها مرات عدة ، وأول كتاب حفظه في الحديث هو الجمع بين الصحيحين للإمام الحميدي ، كما قال

(1) محمد أبو زهرة: ابن تيمية ، ص 19-26 .

بعض معاصريه، ولقد قالوا : (وإن شيوخه الذين سمع منهم ، أكثر من مائتي شيخ ، وسمع مسند الإمام أحمد مرات) .

ولا شك أن ذلك كله يهبط ذلك الغلام في صغره يسر ، ومن غير عناء لمقام أبيه ، وقد مكث على رياسته للحديث نحواً من أربع عشرة سنة ، فاكسب بذلك نفوذاً على الشيوخ فوق منزلته الشخصية التي هيأته لذلك المنصب ، ومكانته العلمية التي مكنته منه ، وهو الذي جاء من دمشق فاراً طريداً من غارات التتار .

ولقد كان مع دراسته للحديث يدرس علوماً أخرى ، فدرس الرياضة وعني بالعلوم العربية عناية خاصة ، فدرسها كأنه يقصد إليها ليتخصص فيها ، فحفظ المنثور والمنظوم ، وأخبار العرب في القدم ، وأيام ازدهار الدولة الإسلامية ، وبرع في النحو براءة واضحة ، حتى أنه ليتأمل كتاب سيبويه ويدرسه دراسة فاحصة ناقدة ، فيخالف بعض ما فيه معتمداً على ما درس في غيره ، فلم يكن المتهجم من غير بينة ، المندفع في القول من غير حجة وسلطان مبين .

لقد كان مع هذا يدرس الفقه الحنبلي ، ويتتبع سير ذلك المذهب الجليل ، وأبوه في هذا الموقف نعم الوجه ، فهو من شيوخ ذلك الفقه ، كما هو من شيوخ الحديث ، والبارزين فيه . وفي وسط ذلك البحر الخضم من العلم كان يترع إلى تعلم تفسير القرآن ، ومراجعة الموسوعات التي كتبت فيه ويقرأها بعقل فاحص ، وفكر حر غير مقيد إلا بالأثر الصحيح ، واللغة الصحيحة ، والعقل الحاكم ، والوجدان المستيقظ ، والفكر الحكيم .

ولما أغار التتار على الشرق ، واستولوا على المدائن الإسلامية يعيشون فيها فسادا وانسابوا في الدولة الإسلامية حتى سقطت حاضرة الخلافة في أيديهم ففر العلماء بعلمهم إلى دمشق ، ومنهم من اتخذها مستقرا ومقاما ، فوق ما كان لها من مكانة علمية ذاتية ، ومنهم من اجتازها إلى مصر ، حيث البعد عن غارات التتار وغيرهم .

وكانت دمشق إذن في عهد ابن تيمية موطن العلماء ، ولهذا كانت أسرة ابن تيمية من الأسر التي أوتت إلى ذلك الوطن الكريم واتخذت لها مكانا فيه ، وأعطاهها الحاكم حق العلم فجعلوها في الذروة والسنام .

وإذا ألقينا نظرة في كتابته الفقهية لتعرف منها دراسته الأولى فإننا نجد فقهيا مطالعا متقنيا قد علم أقوال المتقدمين والمتأخرين ، وأقيسة القياسيين ، ونظرات الأثرين ، وتعمق المخرجين ، وكل مسألة يعرض فقهها ؛ ترى الفقه المقارن مفحوصا مدروسا يرجع فيه النتائج إلى مقدماتها والفروع إلى أصولها ، والمسببات إلى أسبابها ، في إدراك للب الشريعة ومغزاها ومرماها .

كان ابن تيمية حريصا على معرفة آراء الصحابة ، واتجاهات فقههم في استقراء وتتبع ، وخصوصا فقه الذين امتازوا بالعلم ، والخبرة والتجربة ، والدراسة والفحص ، كعمر بن الخطاب

، وعلي بن أبي طالب ، وعبد الله بن عباس ، كما كان يحرص على معرفة فتاوي التابعين الممتازين ، كسعيد بن المسيب ، وإبراهيم النخعي ، والقاسم بن محمد ، وغيرهم من كبار التابعين ، وعلى ضوء هذه الدراسة ، بهذا الحرص ، وبعقله العميق النافذ وصل إلى ما وصل إليه من اختيارات ليست في المذاهب الأربعة أو منها ، كاعتبار الطلاق الثلاث بلفظ الثلاث ، والطلاق المتتابع طلقة واحدة ، وكاعتبار الحلف بالطلاق ليس طلاقاً ، وغير ذلك من المسائل التي سنبينها عند الكلام في فقهه بعونه سبحانه وتعالى (1) .

وفي الجملة إن ذلك الفتي ربي نفسه تربية عالية ، فتعلم العلوم التي كانت رائجة في عصره ، ولم يترك باباً من الأبواب إلا أتقنه .

هذه ثمرة الدراسة الواسعة المدى التي تلقاها ، وعالجها في نشأته وشبابه ، حتى صار له شأنه ، وشغل عصره والأجيال ، وجدد الإسلام ، وأعادته قشيباً كما بدأ غضا ، وأزال عنه غبار القرون التي تكاثف عليه ، حتى حال دون إدراك حقيقته ومعرفة غايته .

(1) محمد أبو زهرة : مرجع سبق ذكره ، ص 26 .

ثالثاً: عصره

عصره (1)

عاش ابن تيمية حياة متوترة مليئة بالمعارك المتصلة حارب فيها بالقلم ، وباللسان ،
والسيف .

كانت معاركه تهدأ في بعض الأحيان ، ولكنها لم تنقطع عنه قط ! وهي حتى إذا توقفت ،
أنارها هو بنفسه من خلال رأيه الذي يخالف به ما ألفه الناس ، أو حدة يصدح بها أحد مجادلبيه ، أو
حملة يشنها على ما يراه بدعة أو مخالفا للسنة .

وما أكثر ما شاعت البدع والخروج على السنة في ذلك الزمان .. !

أي عصر غريب ذلك العصر التي تحداه ، واستنفره .. !

امتلاأت نفس الصغير باحساس مرير بالقهر والغيظ ، وهو يرى صفوفًا مضطربة من النساء
والأطفال والرجال ، يفرون مذعورين أمام زحف التار : الأحمال على الظهور والأجساد يدفع
بعضها البعض ، والمرضى يتساقطون .. وعويل النساء وصرخات الأطفال ملء الأذان .. وفي القلوب
رعب هائل من التار الزاحفين بكل شراسة وحشيتهم ، وإشفاق حزين من المجهول !

وأقسم الصبي أنه حين يكبر لن يسمح بأن يحدث هذا أبدا .. !

كان يجهد نفسه ، حتى لقد كانت أمه تنهض الليل لتنصحه مشفقة عليه بأن يستريح ، فكان
يهش في وجهها ، ويذكرها بقول الإمام أحمد : " مع الحيرة حتى المقيرة " .. ثم يشرح لها ما ينتظره
من مهمات جسام يجب أن يسلم لها عقله بالعلم ، وجسمه بالقوة ..

لكأنه يشعر في أعماقه أنه مسئول عن إصلاح كل مظالم ومفاسد عصره .. فعلى الرغم من
كثرة العلماء والفقهاء لم يتصد للمهمة إلا أقل من القليل .. !

ويا لها من مهمة .. ويا له من عصر !

كانت الدولة الإسلامية قد تمزقت إلى دويلات ، وكان التار - على الرغم من هزيمتهم في
عين جالوت قبل أن يولد ابن تيمية - ما زالوا يغيرون على الشام .. والصليبيون ما زالوا يحلمون
بامتلاك أرض المسلمين ..

والعصر مليء بالفساد : فالولاة يرتشون ، ولا يؤدون الأمانة ويبطشون بمن يقاومهم ، ومن
العلماء من ينافقهم طمعا في العطاء !! وما عاد رجال كالعز بن عبد السلام يفرض عليهم هيئة الدين
، ولا كالنووي ينصح الحاكم فإذا رفض الحاكم نصيحته جأه بأنه مملوك ينهب ما ليس له ، وعليه

(1) عبد الرحمن الشرقاوي : ابن تيمية الفقيه المذهب (القاهرة : دار الشروق ، 1990) ص 5 و ص 15 - 19 .

See : Abdul Azim Islahi : Op . Cit , PP . 23 - 48.

أن يدعن لرأي أهل التقوى .. السلطان .. والجمود يسيط سلطانة على العقول ، فلا أحد يفكر خارج المذاهب الفقهية المتوارثة ، وكل حزب يتعصب لمذهبه ويقلد السلف ، ويكيد كل واحد لأخيه ..

دور اللهو والفساد والخمارات أصبحت أكثر عددا من المدارس .. والمشعوذون والمتسبون إلى الصوفية يهرون العامة بفنون الشعوذة ، ويؤثرون عليهم ، ويشيعون الفساد .
الأمرء وكلهم من الممالك المجلوين لهم قانون سري خاص غير الشريعة الإسلامية ، توارثوه عن جنكيز خان !! ..

الدويلات الإسلامية تتطاحن فيما بينها ، وبعض أصحاب هذه الولايات يماليء التتار أو الفرنج الصليبيين ويظاھرمهم على بني وطنه المسلمين ! ومن الشباب من يرخي الشعر تشبها بالنساء ، ومن الذين يتسبون إلى علوم الدين من يحلل الحرامات ، ومنهم من يمارس المجون ، حتى يفتضح أمره ، فيضطر قاضي القضاة إلى الحكم بإعدامه .

وبعض المتسبين إلى الصوفية يزعم أنه قد اتحد في الله فرفع عنه التكليف ، فلا ينهض لأداء أركان الإسلام .. لا صلاة ولا صيام ولا زكاة ! بل يستبيح المحرمات وتعاطي الحشيش !!
والحياة العقلية زاخرة بكل ما لا يرضاه ابن تيمية : فنفوذ المتصوفة قد أصبح هائلا ، وأصبح من الحكام من لا يخرج عن أمرهم ، حتى لقد شكوا أحد المتسبين إلى التصوف كان يعظ الناس فيلحن لحنا فاحشا ... ويصدر السلطان إليه أمرا بالامتناع عن الخطابة والوعظ ، فيهدده الرجل ! .. ويقع السلطان تحت تأثير التهديد حتى إذا خلا بنفسه ، خيل إليه أن أسدا ينقض عليه ليفترسه ، فيعيد الرجل إلى الوعظ والخطأ ..

ومخالفو مذهب الإمام أحمد من المتعصبين لغيره من المذاهب الكلمة العليا .
ودارسو الفلسفة ينشرون آراءهم ، ويريدون أن يستدلوا على الدين بأدلة الفلسفة .. وهذا في رأي ابن تيمية ليس من السنة ، ولا مما جاء به الصحابة والتابعون .. فما كانوا قد عرفوا منطق أرسطو ، وكان كل شيء بخير كما يرى ابن تيمية ، قبل أن ينهض أصحاب الفلسفة ، فيقيموا أدلتهم الدينية ، بأدوات من منطق أرسطو ..
والعامة في يأسهم من العدل ، يلتمسون العدل والبركة من أضرحة الأولياء .. حتى اتخذوا صخرة يتبركون بها ، وحتى لقد كانوا يقدمون المظالم مكتوبة إلى أضرحة الأولياء والصالحين .
وبعض المتسبين إلى الشيعة ، يتعاطون الحشيش ويعصمون بالجمال .. وما زالوا يولھون الإمام علي بن أبي طالب — كرم الله وجهه — .

وما زال هذا الضلال قائما في بعض جبال سوريا ، على الرغم مما صنعه الإمام على مع أسلافهم .. إذ استأجروهم فلم يتوبوا ، فجاهدوهم كما يجاهد الكفار ، وحين ظفروا بهم أعدم منهم من لم

يتب إلى الله ويرجع إلى الإسلام ..

وهناك خصوم آخرون يراهم خارجين على السنة فهم يؤولون آيات القرآن الكريم ، وينكرون أن الله يستوي على العرش ، وأنه ينزل من السماء ، وأن له يداً وعيناً كما جاء في القرآن .. ويزعمون أن فهم الآيات بظاهرها تشبيه لله تعالى بالإنسان وهو مخر عن التشبيه 11

وإذن فالرجل مطالب بأن يستزيد من العلم ، وبأن يدرس ويدرس ويتأمل ويتدبر ، ويتقن أدوات الجدل ، ويستوعب براهين الفلاسفة وأدلتهم ، وطرائق أهل الكلام في الفهم والتعبير ، ليجادل عما يعتقد أنه وحده من السنة ، وأن كل ما عده من تأويل باطل وخطأ ..

ولكن تقي الدين بن تيمية يقضي السنوات دائماً يدرس ، ويحفظ ويشحذ القرينة لمواصلة مخالفته ما يعتنق من أفكار ، وللقضاء على ما يعتقد أنه بدع وضلالات ، ويروض النفس على قمع حدثه بالحلم ليكون أكثر إقناعاً ..

كان يعرف أنه سيلقي في سبيل أداء مهمته بلاء كثيراً ، ولكنه كان يدرك أنه بلاء في الله ، فهو جهاد في سبيل الله !

و لم يدر بأي الخصوم يبدأ .. وقد تسليح الآن بكل فقه تركه السلف ، لا فقه الإمام أحمد وحده .. وتسليح بدراسة علوم الفلسفة وعلم الكلام ، وأدلة القرآن والسنة والصحابة ، وأتقن حفظ الحديث حتى لقد قال أحد المتحمسين له : " كل حديث لم يحفظه تقي الدين ابن تيمية ليس بحديث !

و لم تكن له مكانة علمية مرموقة فحسب ، وإنما كان الشيخ الخليل يجمع بين العلم والعمل الصالح ، فقد كان مجاهداً في سبيل الله ، لا يكف عن محاربة البدع كالتوسل بالأضرحة ، و شد الرجال لزيارة القبور ، وينهى عن المنكرات بالقول والعمل فقد قوض الخمارات ومحال الخمر في دمشق سنة 699 ، و قام بتكسير الأحجار و الأصنام التي كان الناس يزورونها و يتبركون بها في مصر و الشام . و كان له دور بارز في قتال الغزاة من التتار و الصليبيين . أما التتار فكانوا قد احتلوا بغداد عاصمة الدولة الإسلامية قبل مولد ابن تيمية بخمس سنوات ، ثم توجهوا إلى الشام فاحتلوا حلب و دمشق ، و حاولوا عبثاً دخول مصر . أما الصليبيون فقد بدأت غاراتهم على الشام و مصر سنة 492 ، و ظلت الحرب سجالات بينهم و بين المسلمين نحو قرنين ، حتى طردوا على يد الملك الأشرف خليل ابن منصور قلاوون سنة 690 . و قد شهد ابن تيمية معارك التتار و الفرنج الصليبيين ، و كان يدعو إلى قتال هؤلاء الغزاة ، بل شارك بالفعل في بعض المعارك ، فمن المعارك التي اشترك فيها معركة شقجوب بالقرب من دمشق ، في شهر رمضان سنة 702 ، حيث هزم فيها التتار . و كانت شجاعته كمقاتل يضرب بها الأمثال ، إذا ركب الخيل يجول في العدة كأعظم الفرسان ، يتقدم الكائب ، و يخوض المعركة بشجاعة ، و كان إذا حضر في عسكر المسلمين في جهاد ، و رأى هلعاً من أحدهم أو جنباً

شجعه و ثبته و بشره و وعده بالنصر و الغنيمة ، و بين له فضل المجاهد (1) .

على أنه مع كل همومه ، لم يعتزل الناس ، فقد كان يجد الوقت ليمشي في الأسواق ، يتعرف الحاجات ، على الرغم من أنه لم يكن يملك إلا راتبه الذي يتقاضاه من المدرسة ، وهو راتب لا يكفل له الرفاهية ، ولكنه يكفل العيش الحسن ..

قابل مرة طالب علم يمشي شارد الذهن لأنه لم يكن يملك نفقه يومه ، فاستوقفه ابن تيمية، وأعطاه مالا دون أن يسأله ، وقال للطالب : " انفق من هذا المال وأخل خاطرك ، وانشغل بطلب العلم " .

بأي المعارك تبدأ يا تقي الدين ، وكل ما تراه يحتاج منك إلى معركة .. 19
وبث همومه لأمه الرءوم فنصحته ألا يدخل في معارك ، وأن يقول كلمته ويمضي ، ويكتفي بالدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر .

كيف يا أم والفساد يعم ، والسنة تهدر ، والمخالفون يستقون .. 19
على أن تفكيره لم يطل ، فقد فرضت المعركة نفسها عليه قبل أن يختار .. 11

(1) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد ، ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي ، ص 15.

رابعاً: مؤلفاته

مؤلفات ابن تيمية

يذكر ابن الوردي في تاريخه أن ابن تيمية كان يكتب في اليوم و الليلة نحواً من أربعة كراريس ، و يقدر جملة تصنيفاته بنحو خمسمائة مجلدا ، نذكر منها ما يلي:

- 1- الجوامع .. في السياسة الإلهية والآيات النبوية .
- 2- الفتاوي .
- 3- الإيمان .
- 4- درء تعارض الفعل و النقل.
- 5- منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية .
- 6- الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان .
- 7- الواسطة بين الحق والخلق .
- 8- الصارم المسلول على شاتم الرسول .
- 9- مجموع رسائل ، (29 رسالة) .
- 10- تلخيص كتاب الاسغاثة (الرد على البكري) .
- 11- الرد على الأحنائي .
- 12- رفع الملام عن الأئمة الأعلام .
- 13- شرح العقيدة الأصفهانية .
- 14- القواعد النورانية الفقهية .
- 15- مجموعة المسائل والرسائل .
- 16- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة .
- 17- نقض المنطق .
- 18- السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية .
- 19- بيان الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح .
- 20- اقتضاء الصراط المستقيم ، مخالفة أصحاب الجحيم .
- 21- النبوات .
- 22- الحسنة والسيئة .
- 23- كتاب الصدفية (جزأين).
- 24- الرد على المنطقيين.
- 25- كتاب الاستقامة.

26- كتاب الفرقان بين الحق و الباطل.

27- كتاب العبودية.

وسوف نعرض بشيء من الإيجاز من هذه المؤلفات ، وذلك حتى نوضح ملامح الفكر السياسي الديني لدى ابن تيمية .

كتاب الإيمان

تناول ابن تيمية في كتابه عن " الإيمان " بيان معنى الإيمان ، فوضح مسأله وحل مشكلاته ، وتعرض لكلام أهل الأهواء والبدع فكشف زيفه وأظهر عوراه ، ونصر مذهب أهل السنة والجماعة بدليل الكتاب والسنة فكان موقفا منصورا .

ومن فصول كتاب الإيمان نذكر :

- التفريق بين الإسلام والإيمان .
- الصلاح والفساد .
- اقتران الإيمان بالإسلام والعمل الصالح .
- أسماء الله الحسنى وأسماء رسوله .
- وجوه زيادة الإيمان .
- ما أوجبه الله من الأعمال ⁽¹⁾ .

كتاب السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى و الرعية

بعد أن امتلأت نفس ابن تيمية بعظمة الدين الإسلامى وأمجاده ، وحمل راية الدفاع والرد على أعداء الإسلام بالسيف تارة وبالقلم تارة أخرى ، دعا للعودة إلى العقيدة السلفية - وهي عقيدة التوحيد فى أسمى مراتبها .

تنبه ابن تيمية إلى أن سر تخلف المسلمين واستباحة بلادهم وجرأة أعداء الإسلام عليهم ، هو " فساد الراعى ومن بعد فساد الرعية " . وأدرك أن هذا الفساد ناتج عن الفوضى السياسية والدينية ، متمثلة فى كثرة الطوائف المنتشرة فى العالم الإسلامى .

(1) ابن تيمية : الإيمان ، تحقيق وتخرىج عصام الدين الصباغى (القاهرة : دار الحديث ، ط 2 ، 1997) .

وفي هذا الوسط الديني المضطرب المحاط بأعداء الإسلام ، أدرك ابن تيمية أن إصلاح الراعي هو الطريق القويم للعودة إلى جذور الدين الإسلامي والبعد عما علق به من طفيليات متمثلة في بدعة دينية أو مذهب كلامي أو رأي فلسفي .

وكانت هناك بعض المحاولات البعيدة كل البعد عن الروح الإسلامية ، والتي كانت يونانية الأصل أو شعوبية . وظهرت كتب مثل كتاب " السياسة المدنية " للفارابي⁽¹⁾ ، " سياسة " الملك للمارودي⁽²⁾ ورسائل إخوان الصفا الفلسفية ، التي لم ترق لابن تيمية ، فكان أن حمل قلمه وكتب " السياسة الشرعية " محددا ما يجب على الراعي من مسؤوليات وما له من حقوق على رعيته ، ثم ما على الرعية من واجبات ، مستندا في كل ذلك على القرآن والسنة .

إنه دعوة للعودة إلى أحكام الدين الخفيف ، وإلى ما سنه الله في كتابه العزيز للمسلمين لما فيه من خير الأمة وصلاحها .

إنه كتاب إصلاح المجتمع بعد التردّي والفساد والانحلال الذي أصابه بعدد الحروب المدمرة مع الصليبيين والتتار ، وما ظهر بعد ذلك من بدع وانحراف لا يقوم إلا بتقديم النموذج الحق للحكم المثالي في الإسلام⁽³⁾ .

وهذا الكتاب قد ألفه ابن تيمية كرسالة إلى أحد أولي الأمر كما قال شيخ الإسلام في مقدمته : " اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاية الأمور " وضمنها ما يجب على الحاكم المسلم من أداء للأمانات ، والحكم بين الناس بالقسط في الحدود والحقوق ، فجاءت رسالة صافية بينت جماع السياسة العادلة ، والولاية الصالحة للحاكم على النحو الذي يرضاه الله عز وجل من كل حاكم ، وليت حكامنا اليوم يعملون بمقتضاها ، ويؤدون ما عليهم من الأمانات الملقاة على عاتقهم ، ويجعلون شرع الله نبراسا يستضيئون به ، ويتركون القوانين الوضعية خلف ظهورهم حتى يثبتهم الله في الدنيا والآخرة ، ولا تنقلب أحوالهم بين يدي الله عز وجل إلى الخزي والندامة كما قال رسولنا صلى الله عليه وسلم لأبي ذر فيما صح من الحديث : " إنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها " ⁽⁴⁾ .

ويقول ابن تيمية في مقدمة الكتاب : (أما بعد) فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والآيات النبوية ، لا يستغني عنها الراعي والرعية ، اقتضاها من أوجب الله نصحه

(1) انظر : الفصل الخامس ، علاقة الأخلاق بالسياسة عند الفارابي .

(2) انظر : الفصل السادس ، تأصيل الحكم العربي الإسلامي عند المارودي

(3) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (الدار البيضاء : دار الآفاق

الجديدة ، ط 2 ، 1991) ص 9 - 10 .

(4) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، صنة أبي يعلى القريسي وعمد لئن الشيراوي (بيروت : دار

الكتب العلمية ، 1988) ص 4 .

من ولاة الأمور ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ، فيما ثبت عنه من غير وجه صحيح مسلم وغيره : " إن الله يرضى لكم ثلاثا : أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وأن تناصحوا من ولاة الله أمركم " .

هذه الرسالة مبنية على آيتين في كتاب الله ؛ وهي قوله تعالى : { إن الله يأمرك أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعمًا يعظكم به ؛ إن الله كان سميعا بصيرا . يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ؛ ذلك خير وأحسن تأويلا } (1) .

قال العلماء : نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور ؛ عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل ، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم ، عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك ؛ إلا أن يأمروا بمعصية الله ، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ؛ فإن تنازعوا في شئ فردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك ، أطيعوا فيما يأمرهم به من طاعة الله ورسوله ؛ لأن ذلك من طاعة الله ورسوله . وأدبت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله . قال تعالى : { وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان } (2) .

وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها ، والحكم بالعدل فهذان جمعا معا : السياسة العادلة ، والولاية الصالحة .

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم

يعتبر هذا الكتاب لابن تيمية قبلة من أقوى ما ألقى شيخ الإسلام على حزب الشيطان من قنابل الحق والهدى ، محتواها كل ما هداه الله إليه وما آتاه من حجج وبراهين : قرآنية وحديثية ، وعقلية وتجارية ، لتمزيق البدع والخرافات التي غزا بها الشيطان قلوب المسلمين

(1) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 58 ، 59 .

(2) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 2 .

والمجتمعهم ، وأزاعهم بها عن صراط الله المستقيم ، لا تبقى على واحدة منها ، ولا تدع بقية منها لمرورها الذين يعيشون في ظلها ، ويأكلون السحت من عصارة قلوب العامة باسمها ، فلقد بددت ظلماتها ، وأطارت أباطيلها ، وعاد بها وجه الإسلام - كما تركه رسول - الله صلى الله عليه وسلم - مشرقاً صافياً - تشع منه وبه أنوار الحكمة والهداية القوية على قلوب الناصحين لأنفسهم ، المؤمنين بآيات ربه ونعمه فيهم وعليهم ، وعاد بها المنهج قويم ، والمحجة بيضاء ، ليلا كنهارها .

ومن فصول كتاب اقتضاء الصراط المستقيم نذكر :

- 1- حال البشر قبل البعثة المحمدية .
- 2- ما بعث الله به نبيه .
- 3- أمور الصراط المستقيم وارتباطها ببعضها .
- 4- النهي عن اتباع أهواء الكفار .
- 5- صفات المؤمنين والمنافقين .
- 6- الشرك مقترن بالكذب .
- 7- الإسلام دين الأنبياء جميعاً .
- 8- الدين واحد وإن تنوعت شرائعه .
- 9- أهل الرحمة متفقون وأهل الشرك مختلفون ⁽¹⁾ .

كتاب النبوات

تناول ابن تيمية في كتابه " النبوات " موضوعات عديدة منها على سبيل المثال : ⁽²⁾

- 1- فصل في معجزات الأنبياء .
- 2- فصل في النبوة والوحدانية .
- 3- فصل في آيات الأنبياء وبراهينهم .
- 4- فصل في أن الرسول لا بد وأن يبين أصول الدين .
- 5- فصل الله غني عن العالمين .
- 6- فصل دلالة المعجزة على النبوة .
- 7- فصل تأييد الله تعالى رسله بالآيات المعجزات .

(1) انظر : ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ، مخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت : دار الكتب

العلمية ، 1998) .

(2) انظر : ابن تيمية : كتاب النبوات (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط 2 ، 1993) .

كتاب الحسنات والسيئات

تناول كتاب الحسنات والسيئات لابن تيمية موضوعات وفصول عديدة نذكر منها : (1)

1- المراد بالحسنة والسيئة في عامة المفسرين .

2- معنى الحسنات والسيئات في كتاب الله .

3- طاعة الرسول ، فتح وخير .

4- الابتلاء .

5- المعجزات .

6- الإنسان إما عابد لله أو عابد للشيطان .

7- منشأ السيئات الجهل .

8- أصل الشر الغفلة والشهوة .

9- العلم : خشية الله .

10- لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

11- أصل الشر .

12- أصل الشرك .

13- أهل الصبر والشكر .

وسوف نعرض للموضوع الثاني - كمثل - نظرا لأهميته ، وتسمية الكتاب به (2) :

فصل

(معنى الحسنات والسيئات في كتاب الله)

ولفظ " الحسنات " و " السيئات " في كتاب الله يتناول هذا وهذا . قال الله تعالى عن

المنافقين { إن تمسككم حسنة تسؤهم ، وإن تصيبكم سيئة يفرحوا بها . وإن تصبروا وتتقوا لا

يضركم كيدهم شيئا } (3) وقال تعالى : { إن تصيبكم حسنة تسؤهم ، وإن تصيبكم مصيبة

يقولوا قد أخذنا أمرا من قبل ويتولوا وهم فرحون } (4) وقال تعالى : { ويلوناهم بالحسنات والسيئات

(1) انظر : ابن تيمية : الحسنات والسيئة ، تقدم محمد جميل مغازي (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1971) .

(2) المرجع السابق : ص 18 - 19 .

(3) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية 120 .

(4) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 50 .

لعلهم يرجعون⁽¹⁾ وقال تعالى : { وإنا إذا آذنا الإنسان منا رحمة فرج بها ، وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور }⁽²⁾ .

وقال تعالى في حق الكفار المتطيرين بموسى ومن معه : { فإذا جاءتهم الحسنة قالوا : لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه }⁽³⁾ ذكر هذا بعد قوله : { ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون }⁽⁴⁾ .

(1) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية 168 .

(2) القرآن الكريم : سورة الشورى ، الآية 48 .

(3) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية 130 .

(4) القرآن الكريم : سورة الأعراف ، الآية 129 .

خامسا: السياسة تركز على القرآن والسنة

السياسة ترتكز على القرآن و السنة

حاول ابن تيمية إصلاح الفساد السياسي والاجتماعي بالرجوع إلى القرآن والسنة والتمسك بالدين ، بينما كان مفكرو أوروبا المسيحية منذ القرن الخامس عشر الميلادي قد رأوا عكس ما رأى ابن تيمية تماما فهم يقصون الدين والأخلاق من دائرة السياسة ، بينما نحن نجد ابن تيمية صريحا في ضرورة إسناد السياسية إلى الدين ، وضرورة قيامها على القرآن والسنة بالذات فهو قدم لنا هنا - كما قرر هو نفسه في مقدمته - " السياسة الإلهية " تعتمد على القرآن وسياسة نبوية تعتمد على الأحاديث النبوية . أو بلغة حديثة لقد قدم لنا ابن تيمية هنا سياسة عقائدية ، وهي ذلك النوع الذي رفضه تماما مكيا فيللي وهوبز وغيرهما من المفكرين المسيحيين ⁽¹⁾ .

ولنا أن نتساءل الآن ما الذي دعى ابن تيمية إلى ضرورة تأسيس السياسة على الدين ، وما الذي دعى غيره من مفكري أوروبا المسيحية إلى إقصاء الدين عن السياسة ؟

لقد ذكرنا من قبل أن ابن تيمية شاهد الفساد والانحلال الذي ساد الدولة الإسلامية عقب غارات التتار وهجمات الصليبيين ، وهو قد رأى أن هذا الفساد يمكن أن يعالج إذا عاد الناس جميعا إلى كتاب الله وسنة رسوله ، وإذا تم اختيار الولاة حسب شرائط وقواعد منبثقة من الدين الإسلامي الخفيف ، ومعنى هذا أن السياسة القائمة على الدين ، أو الحكم المستند إلى قواعد الدين ، والمرتكز على وصاياه وتعاليمه ، هو الحكم الأمثل الذي يعيد للأمة الإسلامية عزها ومجدها وقوتها ووحدها .

وعلى الجانب الآخر وقبل عصر ابن تيمية وفي خلاله وبعده شهدت أوروبا المسيحية صراعا مريرا بين السلطين الكنيسة والإمبراطورية ، تحاول الأولى جاهدة الاستئثار بالسلطين معا ؛ بينما يحاول الإمبراطور من جهة ثانية القضاء على النفوذ الكنسي ، وحصره في أضيق نطاق ممكن ، بل وجعل الكنيسة والبابا نفسه خاضعين للنفوذ الديني الإمبراطوري ، وساعد الإمبراطور في دعواه في كثير من الأحيان الخرافات والأساطير وصكوك الغفران والفساد والرشوة التي كانت منتشرة في الكنيسة على فترات متنوعة ⁽²⁾ .

(1) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 431 .

(2) المرجع السابق : ص 432 .

ويتبين مما سبق أن دعوة ابن تيمية لإقامة السياسة على الدين ، كانت دعوة تهدف إلى إصلاح المجتمع من الفساد والانحلال ، بينما كانت دعوة فلاسفة السياسة في الغرب إلى إبعاد الدين عن السياسة هي دعوة لإبعاد الفساد عن السياسة ذاتها ، ومعنى آخر فبينما كان الاتجاه في أوروبا المسيحية إلى أن الدين يفسد السياسة كان ابن تيمية يرى أن الدين يصلح الحياة السياسية بالنسبة للراعي وللرعية على حد سواء وشتان بين الموقفين ⁽¹⁾ .

(1) المرجع السابق : ص 434 .

سادساً: عناصر السياسة الشرعية

1- أداء الأمانات

القسم الأول: الولايات

القسم الثاني: الأموال

2- الأحكام

أ- حدود الله

ب- حقوق الناس

3- الشورى و أهمية الولاية

عناصر السياسة الشرعية

يخصص ابن تيمية الباب الأول من كتابه السياسة الشرعية للحديث عن أداء الأمانات وهو يقسمه إلى قسمين رئيسيين الأول يتحدث فيه عن الولايات أما الثاني فيتحدث فيه عن الأموال ، أما الباب الثاني فيخصصه للحديث عن الأحكام ، وهو يقسمه أيضا إلى قسمين ، يتحدث في القسم الأول عن حدود الله ، ويتحدث في القسم الثاني عن حقوق الناس ، ثم يتحدث في الخاتمة عن نظام الشورى وعن أهمية الولاية (1) .

1- أداء الأمانات

ويعتمد هذا الجزء (أداء الأمانات) على الآية الكريمة من سورة البقرة { إِنْ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } . ويرى ابن تيمية أن أداء الأمانات فيه نوعان : أحدهما الولايات والثاني الأموال ، ثم يخصص لكل جزء قسم خاص به .

القسم الأول : الولايات : (3)

الدين الإسلامي يحث ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين ، أصلح من يجده لهذا العمل ، قال النبي — صلى الله عليه وسلم — " من ولي من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه ، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين " . وروى بعضهم أنه من قول عمر لابن عمر ، روى ذلك عنه ، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه " من ولي من أمر المسلمين شيئا ، فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين " . وبالتالي يرى ابن تيمية أنه يجب " البحث عن المستحقين للولايات ، من نوابه على الأمصار ، من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان ، والقضاة ، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار ، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب .

ومعنى هذا أن على الملك أو السلطان أن يولي الأصلح من الناس وليس الأقرب ، أو الذي لديه مال أو جاه ، وينطبق اختيار الملك أو السلطان للأصلح على كافة الأعمال المناطة بالدولة ؛ إذ

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سابق .

ذكره ، ص 11 - 12 .

(2) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 58 .

(3) ابن تيمية : المرجع السابق ، الباب الأول .

يجب عليه أن يولي الأصلح في المكان الصالح له ، والذي يتفق مع علمه وثقافته وكافة مؤهلاته الأخرى . وتولية الأصلح عند ابن تيمية تشمل : ⁽¹⁾

1- الأمراء نواب السلطان على الأمصار .

2- الأمراء نواب ذي السلطان .

3- القضاة .

4- أمراء الجند .

5- وزراء المال .

6- الكتاب .

وعلى السابقين أن يقوموا بتولية الأصلح ممن يتوب عنهم مثل :

1- أئمة الصلاة والمؤذنين .

2- المقرئين .

3- المعلمين .

4- أمراء الحاج .

5- رجال البريد .

6- رجال المخابرات .

7- رجال الخزانة .

8- حراس الحصون .

9- نقباء العساكر .

10- عرفاء القبائل والأسواق .

11- رؤساء القرى .

ويقرر ابن تيمية أن الحاكم إذا لم يولي الأصلح يكون قد خان الله ورسوله والمؤمنين ، ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ، لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } ⁽²⁾ .

وقد دلت سنة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — على أن الولاية أمانة يجب أدائها في مواضع مثل ما تقدم ، ومثل قوله لأبي ذر رضي الله عنه في الإمارات " إنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزي وندامة ، إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذي عليه منها " ... وروى البخاري في صحيحه عن

(1) عمد جلال شرف وعلي عبد المعطي عمد : مرجع سبق ذكره ، ص 438 .

(2) القرآن الكريم : سورة الأنفال ، الآية 27 .

أبي هريرة أن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال : " إذا ضيعت الأمانة ، فانتظر الساعة . قيل ! يا رسول الله ، وما إضاعتها ؟ قال : إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة .

" ... إن الوالي راع على الناس بمثلة راعي الغنم ، كما قال النبي — صلى الله عليه وسلم — "كلم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ، وهي مسئولة عن رعيتها ، والولد راع في مال أبيه ، وهو مسئول عن رعيته ، والعبد راع في مال سيده ، وهو مسئول عن رعيته ، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" (1) .

وينتهي ابن تيمية من هذا إلى ضرورة تولية الأصلح ، وضرورة الابتعاد عند تولية أي وال ، وفي أي نطاق من نطاقات الأمة ، من اتخاذ سبب أو جملة أسباب تحيد بالسلطان عن تولية الأصلح ، وتجعله يولي من هو دونه صلاحية وقدرة واستطاعة . ويرى ابن تيمية أن تولية الأصلح تتصل بالأمانة، من ناحيتها فإنه يخون الله ورسوله والمؤمنين (2) .

ثم ينتقل ابن تيمية بعد ذلك إلى ما سماه اختيار الأمثل فالأفضل . ويقصد ابن تيمية باختيار الأمثل فالأفضل اختيار ما هو أصلح موجود للولاية . وإذا لم يكن هناك من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل فالأفضل في كل منصب بحسبه (3) وإذا اجتهد السلطان في هذا ، وقام بالواجب فقد أدى الأمانة ، ويستطرد ابن تيمية فيقول أن اختيار الأمثل فالأفضل قائم على أساسين هما القوة والأمانة وكعادة ابن تيمية نراه يرجع إلى القرآن الكريم فيذكر الآية الكرعية ﴿ إن خير من استأجرت القوي الأمين ﴾ (4) . وقوله تعالى : ﴿ إنك اليوم لدينا مكين أمين ﴾ (5) . وقوله تعالى : ﴿ إنه لقول مرسل كريم ، ذي قوة عند ذي العرش مكين ، مطاع ثم أمين ﴾ (6) .

أما القوة وهي الأساس الأول ، فهي تختلف في ولاية عن أخرى : فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب ، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها .. وإلى القدرة على أنواع القتال من رمي وطعن وضرب وركوب وكر وفر .

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 22 - 23 .

(2) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 441 .

(3) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 20 - 21 .

(4) القرآن الكريم : سورة القصص ، الآية 25 .

(5) القرآن الكريم : سورة يوسف ، الآية 34 .

(6) القرآن الكريم : سورة التكرير ، الآية 19 و 20 و 21 .

والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة ، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام ⁽¹⁾ .

أما الأمانة فهي ترجع إلى خشية الله ، وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا ، وترك خسية الناس ، يقول عز وجل ﴿ فلاتخشوا الناس واحشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ ⁽²⁾ .

ولما كان اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل فإن ابن تيمية يقرر هنا مبدأ آخر يركز على اختيار " الأصلاح في كل ولاية بحسبها " . وهو يرى طبقا لهذا المبدأ أن الواجب في كل ولاية هو الأصلاح بحسبها ، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة ، والآخر أعظم قوة ، قدم أنفعهما لتلك الولاية ، وأقلهما ضررا فيها : فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع ، وإن كان فيه فجور ، على الرجل الضعيف العاجز ، وإن كان آمينا .

ولهذا كان النبي — صلى الله عليه وسلم — يستعمل خالد بن الوليد على الحرب ، منذ أسلم ، وقال " إن خالدا سيف سله الله على المشركين " مع أنه أحيانا قد كان يعمل ما ينكره النبي — صلى الله عليه وسلم — حتى أنه مرة رفع يديه إلى السماء وقال ! " اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد " لما أرسله إلى بني جذيمة فقتلهم ، وأخذ أموالهم نوع شبة ، ولم يكن يجوز ذلك ... وكان أبو ذر رضي الله عنه ، أصلاح منه في الأمانة والصدق ، ومع هذا قال له النبي — صلى الله عليه وسلم — : " يا أبا ذر ، إني أراك ضعيفا ، وإني أحب لك ما أحب ل نفسي ، لا تأمرون على اثنين ، ولا تولين مال يتيم " .. فنهى أبا ذر عن الإمارة والولاية لأنه رآه ضعيفا ، مع أنه قد روى " ما أضلت الخضراء ، ولا أقلت الغبراء ، أصدق لهجة من أبي ذر " ⁽³⁾ .

وإن كانت الحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد قدم الأمين ، مثل حفظ الأموال ونحوها ، فأما استخراجها (جبايتها) وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة معا ، فيولي على الأموال رجل قوي يستخرجها بقوته ، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته ... وعلى هذا النحو إذا لم تتم المصلحة برجل واحد ، جمع بين عدد ، حتى تتحقق الكافية ⁽⁴⁾ .

ويرى ابن تيمية يجب أن يقدم لها الأعلّم الأورع الأكفأ ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع ، قدم فيما قد يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى : الأورع . وفيما يدق حكمه ويخاف فيه

(1) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 442 .

(2) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 44 .

(3) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، نفس الصفحة .

(4) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 21 .

الإشتهاء : الأعلم . ففي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشهوات ، ويجب العقل الكامل عند حلول الشهوات " أما الأكفأ فهو يقدم إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي ، أكثر من حاجته إلى مزيد من العلم والورع ⁽¹⁾ .

وسئل بعض العلماء — يقول ابن تيمية — إذا لم يوجد من يولي القضاء إلا عالم فاسق ، أو جاهل دين ، فأيهما يقدم . فقال : إن كانت الحاجة إلى الدين أكثر لغلبة الفساد . قدم الدين ، وإن كانت الحاجة إلى العلم أكثر .. قدم العالم . وهكذا يعدد ابن تيمية الأمثلة التي تدعّم مبدأه عن ضرورة اختيار الأصلح في كل ولاية بحسبها ⁽²⁾ .

القسم الثاني : الأموال

الأموال هي القسم الثاني من (الأمانات) يقول عز وجل { فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ . وَلْيَتَّقِ اللَّهَ مِمَّا بَرَّهُ } ⁽³⁾ . ويقصد ابن تيمية أن ما يدخل في هذه القسم هو : الأعيان ، والديون الخاصة والعامة ، مثل رد الودائع ومال الشريك ، والموكل ، والمضارب ، ومال المولى واليتيم . وأهل الوقف ونحو ذلك . وكذلك وفاء الديون من أئمان المبيعات ، وبدل القرض ، وصدقات النساء ، وأجور المنافع ونحو ذلك .. قال الله تعالى { إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ، إِذَا مَسَّهُ الشِّمُّ جَزُوعًا ، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ، إِلَّا الْمَصْلِينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَأَتَمُونَ ، وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلْمَسْكِينِ وَالْمَحْرُومِ } ⁽⁴⁾ إلى قوله : { وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ } ⁽⁵⁾ .

وقال النبي — صلى الله عليه وسلم — " أد الأمانة إلى من أتمنك . ولا تحن من خانتك " وقال النبي — صلى الله عليه وسلم — " المؤمن من أمنه المسلمون على دمائهم وأموالهم ، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، والمهاجر ما نهي الله عنه ، وقال الرسول — صلى الله عليه وسلم — : " من أخذ أموال الناس يريد أداءها ، أداها الله تعالى عنه — ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله " ⁽⁶⁾ .

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي عمد : مرجع سبق ذكره ، ص 443 .

(3) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 283 .

(4) القرآن الكريم : سورة المعارج ، الآية 18 .

(5) القرآن الكريم : سورة المعارج ، الآيات من 19 إلى 32 .

(6) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي عمد : مرجع سبق ذكره ، ص 445 .

ولا يتناول هذا القسم الولاء فقط ، وإنما يتناول الولاية والرعية ، فعلى كل منهما أن يؤدي إلى آخر ما يجب أدائه إليه ، فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء ، أن يؤتوا كل ذي حق حقه ، وعلى جباة الأموال كأهل الديوان أن يؤدي إلى ذي السلطان ما يجب إيتاؤه إليه . وكذلك على الرعية أن يطالبوا من ولاية الأموال مالا يستحقونه ⁽¹⁾ .

فليس على الرعية أن يمنعوا السلطان ما يجب دفعه إليه من الحقوق ، وإن كان ظالما ، كما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم ، لما ذكر جور الولاية ، فقال : " أدوا إليهم الذي لهم ، فإن الله تعالى سائلهم عما استرعاهم " .

لكن ابن تيمية يشترط هنا على الولاية شرطا هاما وهو أنه ليس لولاية الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم ، كما يقسم المالك ملكه ، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء وليسوا ملاكا ، قال النبي صلى الله عليه وسلم " إني والله لا أعطي أحدا ، ولا أمنع أحدا ، وإنما أنا قاسم ، أضح حيث أمرت " وإذا كان رسول الله قد أخبر أنه لا يستطيع أن يمنع ويمنع بإرادته واختياره ، كما يفعل المالك الذي أبيع له التصريف في ماله ، فمن باب أولى يجب أن يلتزم كل سلطان أو وائي بذلك ⁽²⁾ .
وتتكون الأموال السلطانية من : ⁽³⁾

الأموال السلطانية التي أصلها في الكتاب والسنة ، ثلاثة أصناف هي : الغنime ، والصدقة ، والفىء .

أ = الغنime :

وهي المال المأخوذ من الكافر بالقتال . ذكرها الله في سورة الأنفال ، التي أنزلها الله في غزوة بدر ، وسمها أنفالا ، لأنها زيادة في مال المسلمين : فقال { يسئلونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول } ⁽⁴⁾ إلى أن قال : { وأعلموا أننا غنمت من شيء فأمن الله خمسته وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل } ⁽⁵⁾ .

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 42 .

(2) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، نفس الصفحة .

(3) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص ص 41 - 48 .

Also See : Abdul Azim Islahi : Op . Cit , . PP . 213, 217 -

(4) القرآن الكريم : سورة الأنفال ، الآية 1 .

(5) القرآن الكريم : سورة الأنفال ، الآية 41 .

ويرى ابن تيمية أن الواجب في مال الغنيمة أن يصرف خمسها إلى من ذكره الله تعالى ، ثم
 قسمة الباقي بين الغانمين . قال عمر بن الخطاب : "الغنيمة لمن شاهد الواقعة ، وهم الذين شهدوا
 للقتال ، قاتلوا أو لم يقاتلوا . ويجب قسمة ما هو مخصص للغانمين بالعدل دون محاباة" .

ب - الصدقات :

أما الصدقات فلقد حددها الله في ثمانية طوائف ، وذلك في ضوء الآية الكريمة { إنما الصدقات
 للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل
 فريضة من الله والله عليم حكيم } - صدق الله العظيم ⁽¹⁾ .

ج - الفئىء :

والفئىء هو ما أخذ من الكفار بغير قتال . وسمى فئياً لأن الله تعالى أفاضه على المسلمين ، أي
 رده عليهم من الكفار ، فإن الأصل أن الله تعالى ، إنما خلق الأموال إعانة على عبادته ، لأنه خلق
 الخلق لعبادته ، فالكافرون به أباح أنفسهم التي لم يعبدوه بها ، وأمواهم التي لم يستعينوا بها على
 عبادته ⁽²⁾ .

وفي الفصل الخامس من كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" يتناول ابن تيمية
 موضوع الظلم الواقع من الولاة والرعية .

ويرى ابن تيمية أن ظلم الوالي هو في أخذهم مالا يجل ، وظلم الرعية هو امتناعهم عما
 يجب دفعه . والأصل الحلال هو أن كل من عليه مال ، يجب أدائه ؛ كرجل عنده ديدة أو مضاربة
 والمضاربة أن تعطي مالا لغيرك يتجر فيه فيكون له سهم معلوم من الربح) ، أو شركة ، أو مال
 لموكله ، أو مال يتيم ، أو مال وقف ، أو مال لبيت المال ، أو عنده دين هو قادر على أدائه ، فإنه إذا
 امتنع من أداء الحق الواجب من عين أو دين ، وعرف أنه قادر على أدائه ، فإنه يستحق العقوبة ،
 حتى يظهر المال أو يدل على موضعه ⁽³⁾ .

(1) القرآن الكريم : سورة التوبة ، الآية 60 .

(2) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سابق .

ذكره ، ص ص 46 - 47 .

(3) المرجع السابق : ص ص 48 - 49 .

ويقرر ابن تيمية أن ولي الأمر العادل عليه أن يرد للناس ما أخذته ولأهـ الأموال بغير حق ، وكذلك يقرر منع الرشوة والمحابة في المعاملات من أجل الهدايا ⁽¹⁾ .

د - المصروفات :

هذا فيما يختص بالإيرادات أما فيما يختص بالمصروفات فإن ابن تيمية يقرر في الفصل السادس من كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية أن الواجب أن يبدأ الصرف بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين العامة . ومن أوجه الصرف العامة في نظر ابن تيمية الصرف على : ⁽²⁾

1- المقاتلة : الذين هم أهل النصره والجهاد ، وهم أحق الناس بالفيء ، لأنه لا يحصل إلا بهم .

2- الولاة .

3- القضاة .

4- العلماء .

5- السعاة على المال جمعا وحفظا وقسمة .

6- أئمة الصلاة والمؤذنين .

7- إقامة السدود والثغور .

8- شراء الخيل والسلاح .

9- إقامة العمارات وتمهيد الطرق ، وطرق المياه كالأنهار .

10 = ذور الحاجات .

11- أي وجه من وجه إصلاح الدين والدنيا .

ولا يجوز للإمام أن يعطي أحداً مالا يستحقه لهُوى نفسه ، من قرابة بينهما البغايا والمغنين والمسخر والكهان والمنجمين وغيرهم ⁽³⁾ .

2- الأحكام

يقول الله تعالى { وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ } ⁽⁴⁾ ويذكر ابن تيمية أن

الحكم بين الناس إنما يكون في الحدود والحقوق ، حدود الله وحقوق الناس ⁽⁵⁾ .

(1) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 448 - 449 .

(2) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 54-62 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحات .

(4) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 58 .

(5) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 65 - 80 .

أ - حدود الله

وهي تلك الحدود أو الحقوق الإلهية ، وهي ليست لقوم معينين ، بل منفعتهما لمطلق المسلمين ، وكلهم محتاج إليها وهي عند ابن تيمية مثل : حد قطاع الطريق والسراق والزناة ونحوهم ، ومثل : الحكم في الأموال السلطانية والوقوف والوصايا التي ليست لمعين .

ويجب على الولاة البحث في حدود الله ، وإقامتها من غير دعوى أحد به ، وكذلك تقام الشهادة فيه ، من غير دعوى أحد به لأن حدود الله وحقوق الله رسمها في كتابه العزيز الحكيم .

كذلك يجب إقامة هذا النوع من الحدود على الجميع سواء بسواء ؛ فيقام على الشريف ، والوضيع ، والقوي والضعيف ، ولا يجوز تعطيل حدود الله بواسطة شفاعة شفيع ، أو هدية من الهدايا ، ومن عطل إحداها ، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، ولا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا ، وهو ممن اشترى بآيات الله ثمنا قليلا . قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — " من حالت شفاعته دون حد من حدود الله ، فقد ضاد الله في أمره ، ومن خاصم في باطل ، هو يعلم ، لم يزل في سخط الله حتى يترع . ومن قال في مسلم ما ليس فيه ، حبس في ردغة الخبال ، حتى يخرج مما قال : قيل : يا رسول الله ، وما ردغة الخبال ؟ قال : عصارة أهل النار " (1) .

ويرى ابن تيمية أنه لا يجوز أن يؤخذ من الزاني والسارق والشارب أو قاطع الطريق ونحوهم مال ، تعطل به الحدود ، لا لبيت المال ولا لغيره ، فهذا المال المأخوذ لتعطيل الحد سحت خبيث ، وإذا فعل ولي الأمر ذلك ، فقد جمع فسادين عظيمين أحدهما : تعطيل الحد ، والثاني أكل السحت (2) .

ويستطرد ابن تيمية فيقول " وهكذا شرعت الحدود ، وهكذا ينبغي أن تكون نية الوالي في إقامتها فإنّه ، متى كان قصده الرعية ، والنهي عن المنكرات يجلب المنفعة لهم ، ودفع المضرة عنهم

وابتغى بذلك وجه الله تعالى وطاعة أمره لين له الله القلوب ، ويتسرب له أسباب الخير ، وكفاه العقوبة اليسيرة ... وأما إذا كان غرضه (الوالي) العلو عليهم ، وإقامة رياسته ليعظموه أو ليذلوا له ما يريد من الأموال ، إنعكس عليه مقصوده " (3) .

(1) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 451 .

(2) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق : ص 452 .

ب - حقوق الناس :

ومن أول حقوق الناس ما يسميه ابن تيمية بحقوق النفوس وهو يذكر آيات الله في سورة الأنعام القائلة { قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ كُفَّ عَلَى كُفٍّ أَنْ تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ، وَبِالَّذِينَ إِخْسَانًا ، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ ، نَحْنُ نَنْزِلُكُمْ وَأَبَاكُمْ ، وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ ، مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ ، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَاكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ، وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ، لَا تُكَلِّفُوا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ، وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى ، وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ، ذَاكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ، وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ ، وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ، ذَاكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } (1) .

وقد أباح الإسلام القصاص ، حفاظا على حقوق النفوس إلا أن سماحة الإسلام تطلب من أولياء المقتول أن يعفوا فالعفو أفضل لهم " يقول عز وجل { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ، وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ، وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ ، وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ ، وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ ، وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ } (2) ومع أن الجروح قصاص إلا أن العفو أفضل يقول تعالى { وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ } ، فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ (3) ، وقال أنس بن مالك " ما رفع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو " .

ومن حقوق الإنسان أيضاً غير حقوق عدم الإعتداء عليه بالقتل أو بالقطع أو التحريج أو الإعتداء عليه بالقول السوء ، حقوق الزوجية أو ما يسميه ابن تيمية بحقوق الزوج والزوجة ؛ فيجب على الزوجين أن يؤدي إلى الآخرة حقوقه بطيب نفس وانسراح صدر ، فإن للمرأة على الزوج حقاً في ماله وهو الصداق والنفقة بالمعروف ، وحقاً في بدنه وهو العشرة والمتعة (4) .

وللرجل على زوجته أن يستمتع بها متى شاء ما لم يضر بها ، أو يشغلها عن واجب فيجب عليها أن تتمكنه لذلك كما يجب على المرأة ألا تخرج من منزلها إلا بإذنه ، وعليها خدمة المنزل كالفرش

(1) القرآن الكريم : سورة الأنعام ، الآيات من 151 إلى 153 ،

(2) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 45 .

(3) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 45 .

(4) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 454 .

والطبخ والكنس ونحو ذلك خصوصاً الخفيف منه (1).

كذلك يحدثنا ابن تيمية عن حقوق الناس في المعاملات وهي عنده كوجوب تسليم الثمن على المشتري ، وتسليم المبيع على البائع للمشتري ، وتحريم تطفيف المكيال والميزان ، ووجوب الصدق والبيان ، وتحريم الكذب والخيانة والغش ، وأن جزاء القرض الوفاء والحمد ، وتحريم أكل المال بالباطل وجنسه من الربا والميسر (2).

3- الشورى وأهمية الولاية (3)

في الفصل السابع من كتاب ابن تيمية عن السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية تكلم عن الشورى تحت مصطلح المشاورة وقال إن الله تعالى أمر بها نبيه فقال : { فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ } (4) وقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال " لم يكن أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وقد قيل : إن الله أمر بها نبيه ليتألف قلوب أصحابه ، وليقتدي به من بعده وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحى من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك .

وإذا كان الله قد أمر رسوله الكريم بالمشاورة ، فغيره أولى بها ، وقد أثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله { وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ } ، وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } (5).

وإذا استشار الرسول أو غيره من الولاة والخلفاء فعليه إتباع رأي ما يستشيره إذا كان متمشياً مع كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين ، وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون ، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه ، فأبي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به كما قال تعالى { فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(2) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص 134 .

(3) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، ص ص 135 — 137 .

انظر كذلك : الفصل الخامس ، البند ثانياً : نظام الشورى والديمقراطية في الإسلام .

(4) القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآية 159 .

(5) القرآن الكريم : سورة الشورى ، آيات من 36 إلى 38 .

تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً⁽¹⁾ .

ومما لا شك فيه أن نظام الشورى هو أكبر دليل على الديمقراطية في الإسلام ، فلا استبداد برأي ، وليس ثمة حكم فرد واحد ، يفعل ما يراه ، حسب ما يشاء ويهوى ، وإنما الحكم إن كان فرديا ، فإنه لابد وأن يستشير ويخضع لآراء العلماء والفقهاء والمثقفين وذوي الخبرة في أي مجال من مجالات الحياة⁽²⁾ .

أما بالنسبة لأهمية الولاية ، وهو الموضوع الثاني الذي وضعه ابن تيمية في خاتمة " السياسة الشرعية " ، فإن هذه الأهمية ترجع إلى أن " ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس حتى قال النبي - صلى الله عليه وسلم - ، " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم " .. وهكذا أوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر ، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع " ⁽³⁾ .

ويذكر ابن تيمية سببا آخر عن ضرورة تنصيب الولاية وهو أن الله أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وهذا لا يتم إلا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ، ونصر المظلوم ، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة .

وإن ابن تيمية لم يقتنع فقط بالعمليات الاجتماعية التي تنتهي إلى ضرورة إيجاد حاكم هو رئيس المجتمع وقائده ، ولكنه أكد على أن الحاكم لابد من وجوده لكي ينفذ أوامر قواعده وقوانين إلهية ، ولهذا نجده يقول في أكثر من موقع أن " السلطان ظل الله في الأرض " بمعنى أنه كلمة الله على الأرض ، وقوانينه في الدنيا ، ووصاياه في العالم الأرضي . وهذا الأمر منبثق بلا شك من بلعث ديني قوي تغلغل إلى ابن تيمية ، ولم يكن موجودا عند فلاسفة اليونان . ذلك الباعث الديني الذي جعل ابن تيمية ينادي أن " من الواجب اتخاذ الإمارة دينا وقرية يتقرب بها إلى الله " ⁽⁴⁾ .

(1) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 59 .

(2) انظر : محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي : مرجع سبق ذكره ، ص 456 .

- مصطفى أبو زيد فهمي : فن الحكم في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، ط 2 ، 1993) ص ص 195 - 256 .

- علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1975) الفصل الأول .

- محمد فاروق النبهان : نظام الحكم في الإسلام (الكويت : جامعة الكويت ، 1987) ص ص 199 - 205 .

- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري : الشورى وأثرها في الديمقراطية ، دراسة مقارنة (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1996) .

Mohamed Abd El Kader Hatem : Ethics in Islam (Cairo : 1995) P. 91.

(3) محمد جلال شرف وعلى عبد المعطي : مرجع سبق ذكره ، ص 457 .

(4) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مرجع سبق ذكره ، الفصل الثاني .

أخيراً ابن تيمية يتمسك بضرورة وجود الحاكم أو السلطان ، وأن وجوده أكثر صلاحاً - حتى لو كان ظالماً - من عدم وجوده وأن الحاكم حتى لو كان عاجزاً في بعض النواحي ، فإن وجوده ضروري لاستتباب الدولة وتقدمها ، يقول ابن تيمية " من ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من الواجبات ، واجتنب ما يمكنه من المحرمات ، لم يؤاخذ به بما يعجز عنه " (1) .

(1) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 463 .

الفصل الثامن

الفكر السياسي عند مكيا فيللي

الفكر السياسى عند مكيا فيلى دراسة مقارنة بالفكر السياسى الإسلامى

تقديم

أولاً : الأوضـاع السياسية فى عصر
مكيا فيلى

ثانياً : الفكر السياسى
عند مكيا فيلى

ثالثاً : كتاب الأمير

رابعاً : الغاية تبرر الوسيلة

خامساً : سمعة مكيا فيلى

خاتمة

الفكر السياسي عند مكيافيللي

تقديم :

يمكن أن نقول إن رواد عصر النهضة — والذي يبدأ من النصف الأول من القرن الرابع عشر ،
وينتهى عند نهاية القرن السادس — عشر هم :

Machiavelli	1 — نيقولو مكيافيللي
Martin Luther	2 — مارتن لوثر
Melanchthon	3 — ميلا نشثون
Zwingli	4 — اوليرنج زونجلي
John Calvin	5 — جون كالفن
Jan Bodin	6 — جان بودان

وتدل كلمة النهضة Renaissance على حركة البعث الجديد أو الإحياء ، ومن ثم فهي تشير إلى تلك الروح النقدية التي ظهرت بالنسبة للفلسفة ولـالأدب ولجميع المعارف والفنون الكلاسيكية ، ومحاولة البحث والاستقصاء والاعتماد على النفس والاهتمام بالأمر الدنيوية ، بغية مزيد من التجديد والتغيير والابتكار. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا الاتجاه لم يغير من كل شيء. فلقد ظلت بعض الاتجاهات القديمة كما هي . كما أن البعض الآخر أصابه قسط ضئيل من التغيير والتجديد.⁽¹⁾

يعتبر مكيافيللي خير ممثل لعصر النهضة بما رده في كتابه "الأمير" عن سياسة الحكم الواقعية وكيف أنه يلزم للحاكم أن يكون متحليا بصفات الحذر والقوة ، وأن يسلك في سبيل تحقيق أغراضه كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة بقطع النظر عن مخافتها للفضيلة والأخلاق مادامت توصل إلى الغاية المنشودة⁽²⁾ .

فلسفة السياسة عند مكيافيللي تخضع للمبدأ القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة. وإذا قارنا بين موقف مكيافيللي هذا الذي يعبر عن التحرر المبالغ فيه وروح التمرد على سلطة الكنيسة في عصر النهضة، وموقف القديس توما مثلاً في القرون الوسطى ، نجد أن الحاكم في نظر سان توما — على

(1) علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1996) ص 175 .

(2) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الرابع، الفلسفة الحديثة (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1996)

عكس ما يراه مكيا فيللى — يجب أن يكون مدعنا في خشوع واحترام لأوامر الكنيسة وسلطتها ، كما يتعين أن يخضع سلوكه وسائر تصرفاته للوازعين الأخلاقي والديني أم حاكم مكيا فيللى — وهو المعبر عن جموح ثورة العصر — فقد كان له مطلق الحرية في سلوكه السياسي دون أى التزام بأوامر الدين ونواهيه ، وكان هدفه توحيد إيطاليا دون أى التزام بأخلاقية الوسائل المؤدية إلى ذلك ، متجاهلا بهذا سلطة الضمير والأخلاق والمبادئ المثالية ، ممعنا في سياسة واقعية لا تتسم بطابع الخير بل تمجد الدس والوقعة والمؤامرات والغدر والخيانة ، وقد تأثر به في سياسته كثير من حكام أوروبا فيما بعد، وبعض السياسيين المشهورين ⁽¹⁾.

ويتناول الفصل الحالى الفكر السياسي عند مكيا فيللى ، والقائم على عدة مبادئ :

(1) فصل الأخلاق والدين من دائرة السياسة فصلا تاما .

(2) الغاية تبرر الوسيلة .

(3) الضرورة لا تعرف القانون .

(4) الحكم الفردى (الحكومة الموناركية).

ومكيا فيللى أديب ومفكر سياسى . فهو أديب لأنه كتب الأغاني والأشعار والروايات . وهو مفكر سياسى لأرائه وكتاباته السياسية ، وأبرزها كتابه "الأمير" The Prince . والذي سنعرض منه بعض مقتطفات في نهاية هذا الفصل .

ولد مكيا فيللى (1469 — 1527) في مدينة فلورنسه بإيطاليا ، وبعد أن شب وترعرع اشتغل سكرتيرا للسياسة الخارجية في حكومة موطنه الأصلي . وفي هذه المنصب قام بعدة مهام سياسية في إيطاليا وفرنسا وألمانيا . ولما تبوأ آل مديشى الحكم للمرة الثانية في فلورنسه عام 1512 قبض عليه بتهمة التآمر ، وتعرض لعذاب شديد وهو في السجن ، ثم أفرج عنه بواسطة البابا ليون العاشر ، وبعد خروجه من السجن اعتزل الحياة العامة وكتب عدة مؤلفات شهيرة ⁽²⁾ منها كما سبق ذكره كتابه الأمير .

(1) المرجع السابق : ص 24 — 25 .

(2) جاستون بوتول : تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة غنيم عبدون ، مراجعة جلال حسن صادق (القاهرة : الدار القومية

للطباعة والنشر ، بدون تاريخ) ص 31 .

ولفهم الفكر السياسى عند مكيافيللى فإنه لا بد أولا من التعرف على الأوضاع السياسية التى كانت سائدة فى عصره ، والتى ساهمت بشكل كبير ورئيسى فى تكوين فكره ورؤيته للإنسان وللسياسة وللحكم .

أولا : الأوضاع السياسية فى عصر مكيافيللى

مكيافيللى إيطالى ، عاش فى إيطاليا كل سنوات عمره (58 عاما) ، وكانت إيطاليا فى عصر النهضة رائدة أوروبا .

ولقد ساعد على ظهور حركة النهضة عوامل كثيرة نذكر منها :⁽¹⁾

(1) الحروب القبلية : وما أدت إليه من زيادة احتكاك أوروبا بالشرق ، وإيقاظ أدب خاص بكل لغة ، فلقد ظهر فى إيطاليا مثلا للأديب والمفكر دانتي يكتب بالإيطالية ، ويتخذها أداة لأدبه وأفكاره .

(2) تشجيع حركة جمع المخطوطات ونسخها وتنقيحها والتعليق عليها .

(3) اختراع الطباعة فى نهاية القرن الخامس عشر ، مما ساعد حركة الإنسانيين على الانتشار .

(4) الخطر الذى تقدم غربا مع بداية القرن الخامس عشر مما أدى إلى هروب المفكرين إلى الغرب ، وما فى ذلك من إثراء الفكر الغربى بوجه عام .

إلا أنه يمكن أن نقول إن هناك عوامل أخرى كثيرة مرتبطة بإيطاليا ذاتها نذكر منها⁽²⁾ :

1 - نمو الوعى القومى فى إيطاليا .

2 - تأسيس الجمهوريات فى بعض مدنها .

3 - كون إيطاليا فى الماضى مركزا للإمبراطورية الرومانية بما لها من أجماد وأفكار وخطرات .

وترتب على هذه الحركة نتائج عديدة نذكر منها :⁽³⁾

1 - الهجوم على الدين والأخلاق وفصلهما عن مجال السياسة والفكر الاجتماعى والاقتصادى والثقافى والعلمى ، وتبدى هذا بوجه خاص عند مكيافيللى وجان بودان.

(1) المرجع السابق : ص 175 .

(2) المرجع السابق : ص 176 .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

2 - ساعدت حركة النهضة على نمو الآداب القومية في إيطاليا وأوروبا ، وقدمت أمثلة رفيعة من الذوق الأدبي ، تسمو على تلك الخيالات التي سادت العصور الوسطى .

3 - ساعدت حركة النهضة على تشكيل روح جديدة تمارس التجديد والابتكار في سائر المجالات السياسية والأدبية والعلمية ، والاقتصادية .. الخ .

4 - تميز هذا العصر بظهور وتفجر حركة الإصلاح الديني على يد لوثر وميلانشون وزنجلي وكالفن، وما نجم عن هذه الحركة من ظهور البروتستانتية كطائفة منشقة عن طائفة الكاثوليك الرومان .

5 - زودت حركة النهضة الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحياة وللعالم ، ووجهت الناس إلى أن هذه الحياة يمكن أن نحياها في ذاتها ، وأن على الإنسان ألا يحتقر مباحج الحياة ويضحى بها في سبيل سعادة لا نعلم عنها شيئا في عالم آخر .

ولقد عاصر مكيا فيلي الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا ، وتمزق قلبه لحالة التفتت والانقسام والتشتت التي سادت بلاده في ذلك الحين.⁽¹⁾ وكانت إيطاليا تعاني من فساد عظيم من جانب البابوات ومن جانب الأمراء الصغار الذين كانوا منذ دهر طويل يتسلطون على هذه البقعة.⁽²⁾ فراح مكيا فيلي يدعو إلى الوحدة الوطنية ، متخذاً من القوة السافرة ، والوسائل اللاأخلاقية والذرائع اللادينية، أدوات لتحقيق هذه الوحدة.⁽³⁾

يقول كريستيان غاوس في تقديم كتاب الأمير إن مكيا فيلي لم يكن من الناحية الأولى كاتباً، أو صاحب نظريات ، بل كان مشتركا اشتراكا فعليا في الحياة السياسية المضطربة وغير المستقرة ، التي مرت بمدينة فلورنسه بإيطاليا.⁽⁴⁾

ولقد أمضى مكيا فيلي ثلاثة عشر عاما في الحكم ، إلى أن جاء الجيش الفرنسي واحتل فلورنسه ، واضطر أهلها تحت ضغط الفزع والخوف إلى استدعاء آل مديشي — الإيطاليين الذين

-
- (1) المرجع السابق : ص 177 .
(2) بارتلمى سانتهيلير في تعليقه على كتاب السياسة لأرسطوطاليس ، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون تاريخ نشر) ص 69 .
(3) على عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 177 .
(4) كريستيان غاوس في تقديمه لكتاب الأمير لنيقولو مكيا فيلي ، تعريب خيرى حماد وتعقيب فاروق سعد (المغرب : دار الأفاق الجديدة ، 1998) ص 20 .

كانوا يحكمون فلورنسه من قبل — مقاومة الاحتلال. وألزم الاحتلال مكيا فيللي بالنفي خارج المدينة.

ثانيا : الفكر السياسي عند مكيا فيللي

هذا وهناك سؤال هام قبل عرض الفكر السياسي عند مكيا فيللي ، هو ما الذى يدفع فيلسوفا سياسيا معينا إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل؟ والإجابة يقدمها الدكتور نصار عبد الله على النحو التالى : إن الدافع هو أن الفيلسوف من المؤكد له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا في المجتمع الذى يعيشه. فإذا كان راضيا عنه ، نجاه يتكلم عن النظام الأمثل بشكل يجعله قريبا من النظام الراهن ، فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة ، وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع. أما إذا كان الفيلسوف غير راضيا عن نظام الحكم القائم ، فإنه قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم ، وهو بهذا يعد من دعاة التغيير⁽¹⁾.

وتنطبق الحالة الثانية على مكيا فيللي فلقد رفض الأوضاع القائمة في مجتمعه ، وكان غير راضيا عن نظام الحكم القائم ، ودعى بشكل صريح إلى التغيير ، وهو بذلك يعتبر من دعاة التغيير في عصره . وكانت الأداة الرئيسية التى استخدمها فى دعوته هذه : هى كتاباته وخاصة كتابه الأمير. أما منهجه فى التغيير ، فسيتم عرضه بالتفصيل فى الصفحات التالية.

يعتبر مكيا فيللي من المفكرين السياسيين الذين استطاعوا أن يدركوا تمام الإدراك خط سير التطور السياسى فى جميع أنحاء أوروبا خلال النصف الأخير من القرن الخامس عشر والثالث الأول من القرن السادس عشر ، ولقد أدرك أن النظم التى كانت سائدة فى أوروبا كانت عقيمة ، إما لضعف النظام نفسه ، وإما لعدم الاستئثار بالسلطة بواسطة الحكام لضعف شخصيتهم ، وإما لتدخل بعض الاتجاهات الأخلاقية والدينية فى مسار سياسة الدول.⁽²⁾

(1) نصار عبد الله فى تقديمه لترجمة كتاب أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، تأليف أنطون كرسبى وكينيث مينوج

(القاهرة : مكتبة الأسرة ، 1999) ص 5 — 7 .

(2) على عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 177 .

ولذلك فقد اعتقد مكيا فيلي " بأن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد حكومة موناركية ، أى حكومة فرد واحد ، يتميز بالقوة والجبروت والدهاء ، ولذا فلقد أيد النظام الموناركي على أى نظام آخر ⁽¹⁾ .

لقد رأى مكيا فيلي أن "الإنسان واحد في كل زمان ومكان ، وأنه تأثر في الماضي ويتأثر في الحاضر ، وسوف يظل يتأثر في المستقبل بنفس البواعث والدوافع ، وأنه بطبيعته أناني ، حقود ، خداع ، جبان لا تستثيره إلا منافعه ، ولا تحركه إلا مصالحه ، ولذا كان على الحاكم أن يجمع تلك النواحي في نفوس الناس ، وأن يجعل من نفسه شخصا مهابا مثيرا لخوف رعاياه مستشيرا ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشارة إنسان ⁽²⁾ يقول بنيتو موسوليني في تعليقه على كتاب الأمير إن البشر عند مكيا فيلي ، خبيثاء ، يتمسكون بالمصالح المادية أكثر من تمسكهم بحياتهم الخاصة ، وهم على استعداد لتغيير أهوائهم وعواطفهم ⁽³⁾ .

ويعبر مكيا فيلي عن فكرته هذه في الباب السابع عشر من كتاب الأمير هكذا : "وقد يقال عن الناس بصورة عامة ، أنهم ناكرون للجميل ، متقلبون ، مراؤون ، ميالون إلى تجنب الأخطار ، وشديدي الطمع وهم إلى جانبك ، طالما أنك تفيدهم ، فيبدلون لك دماءهم ، وحياتهم وأطفالهم ، وكل ما يملكون . طالما أن الحاجة بعيدة نائية ، ولكنها عندما تدنو يثيرون .

ومصير الأمة — الذى يركن إلى وعودهم ، دون اتخاذ أية استعدادات أخرى — إلى الدمار والخراب . إذ أن الصداقة التى تقوم على أساس الثراء ، لا على أساس نبل الروح وعظمتها ، هى صداقة زائفة تشرى بالمال ولا تكون أمينة موثوقة ، وهى عرضة لثلاث تجدها فى خدمتك ، فى أول مناسبة . ولا يتردد الناس فى الإساءة إلى ذلك الذى يجعل نفسه محبوبا ، بقدر ترددهم فى الإساءة إلى من يخافونه ، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام ، التى قد تتحطم ، بالنظر إلى أنانية الناس ، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم ، بينما يركز الخوف على الخشية من العقاب ، وهى خشية قلما تمنى بالفشل " .

(1) المرجع السابق : ص 177 — 178 .

(2) المرجع السابق : ص 177 .

(3) بنيتو موسوليني فى تعليقه على كتاب الأمير ، مرجع سبق ذكره ، ص 7 .

وفيما يخص الأنانية يقول مكيافيللي : " إن الناس يحزنون لانتزاع ملكية منهم ، حزنا يفوق حزنهم على موت أب أو أخ ، لأن الموت ينسى أحيانا أما الثروة فلا تنسى أبدا" ، وسبب ذلك بسيط : كل يدري أن تغيير دولة لا يمكن أن يعيد أبا ولكن قد يعيد اكتساب ملكية ."

وأشار مكيافيللي أنه عبر التاريخ الطويل نجده حافل بأمثلة تقيم الدليل على أن من الضروري لمن يعد جمهورية وتعلن فيها نظاما ، أن يفترض أن جميع البشر خبيثاء ، وهم دائما على أهبة لاستخدام خبث نفوسهم حين تواتيهم فرصة خاصة لذلك. إن البشر لا يفعلون أى خير أبدا إلا بالضرورة ، ولكن هناك حيث تتوفر الحرية ، وحينما يمكن أن تكون لدينا فوضى ، يمتلئ كل شئ في الحال بالاضطراب وعدم النظام⁽¹⁾.

وتصوير الإنسان على هذا النحو الذى صوره عليه مكيافيللي ، هو نفس التصوير الذى عند توماس هوبز Thomas Hobbes ، إذ أن هوبز صور الحالة الطبيعية للإنسان على أنها حالة طمع وأنانية وكبرياء⁽²⁾ .

وتبين حالة كل من مكيافيللي وهوبز أنه عندما تضعف المعتقدات في المبادئ الأخلاقية والتشريعية التى هى أسس كل تنظيم سياسى ، ينتج عن ذلك فراغ كبير في ميدان الآراء . وإذا اختل مقياس صواب القانون ، نرى تغلب فكرة القوة . وتقوم حياة المجتمعات عند مكيافيللي على ممارسة القوة ، وتتلخص سيكولوجية مثل هذه المجتمعات في الجملة المشهورة التى نطق بها مكيافيللي "عند الناس ميل للشئ أكثر من الخير"⁽³⁾ .

لقد شعر مكيافيللي بأن فساد السياسة ، وتدهور العمل السياسى إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة. وإلى الضغط المستمر الذى تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية ، لذا نجده يقصى الأخلاق والدين من دائرة السياسة ، ويرى أن النسق السياسى لا بد وأن يقوم على الحقيقتين التاليتين :⁽⁴⁾

(1) مكيافيللي : المطارحات ، تعريب خيرى حماد (بيروت : منشورات المكتب التجارى ، سنة 1962) .

(2) على عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 178 .

(3) جاستون بوتول : مرجع سبق ذكره ، ص 32 .

(4) على عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 179 .

1- الحقيقة الأولى استمدتها من الفكر السياسي الإغريقي ، وهي تقرر أن الدولة أسمى صورة من صور التجمعات الإنسانية وهي من ثم تعلو على أى فرد ، وعلى أى تجمع ، مادامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وجمليتهم .

2 - والحقيقة الثانية تقرر أن اهتمام الذات بشئ أو بآخر ، خصوصاً المادى منها ، هو العامل الرئيسى فى البواعث السياسية ، وبالتالي فإن مهنة السياسة فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الانسانية فى أى صوب ، وهو يركز على الاستعمال الذكى لأمر الوسائل العملية فى مقابلة الصعاب التى قد تعوق الاهتمامات .

ولقد أكد مكيافيللى بقوة ضرورة تطبيق هاتين الحقيقتين بدون أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية ، أو الأسس الدينية ، أو حتى المعارف الحقيقية.⁽¹⁾

يقول داننج " لقد فصل مكيافيللى علم السياسة عن علم الأخلاق ، فلم يؤمن بأن السياسة تشكل من مذهب أخلاقى ، ولا تصب ذاتها فى دائرة القيم الأخلاقية ، بل رأى على العكس من ذلك أن الأخلاق تشكل طبقاً للسياسة" كذلك فصل بين السياسة كعلم وبين الدين ، وذلك يبعد مكيافيللى عن دائرة السياسة كل نفوذ لاهوتى أو كنسى.⁽²⁾

ليس ثمة وسط عند مكيافيللى ، فالدولة إما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية وإما ألا تقوم عليها ، فتسجه نحو الحكم على السلوك الإنسانى بما فيه السلوك السياسى وفقاً لمبادئ السلوك الإنسانى البحت، ولقد أكد مكيافيللى الطريق الثانى . بل إن مكيافيللى يقرر أن الدولة التى تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار ، الدولة عنده لا تعرف الأخلاق ، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاق ، فهذا لا يهم الدولة فى قليل أو كثير، أننا فى دائرة السياسة وشئون الحكم لا نعرف إلا مبدأ واحداً أو معياراً وحيداً نحكم فيه على العقل وهذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التى يحققها الفعل ، فإذا كانت النتائج مفيدة ، كان الفعل صائباً ، وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً . فليس ثمة ما يدعو للعجب إذن إذا سمعنا أن رجال الدين والأخلاق قد هاجموا مكيافيللى.⁽³⁾

يقول بنيتو موسولينى فى تعليقه على كتاب الأمير : إن التعارض فى فكر مكيافيللى بين الحاكم والشعب ، بين الدولة والفرد تعارض محتوم ويجب أن نفهم من كلمة "أمير الدولة"، وفى فكر

(1) المرجع السابق : ص 179 .

(2) المرجع السابق نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق نفس الصفحة .

مكيافيللي الأمير هو الدولة ، إن الدولة تمثل تنظيمًا وتحديدًا بينما الأفراد تدفعهم أنانية نفوسهم فيترعون إلى الخمود الاجتماعي. الفرد يترع إلى الحرب باستمرار، ويميل إلى عصيان القوانين وعدم دفع الضرائب والامتناع عن خوض الحرب. وقليل هم الأبطال أو القديسون الذين ضحوا بمصلحتهم على مذهب الدولة وغير هؤلاء جميعا في حالة ثورة مكبوتة ضد الدولة ، إن ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر قد حاولت أن تحل هذه الصراع الذي يكون عند قاعدة وكل تنظيم اجتماعي لدولة ، وذلك بأن أظهرت السلطة ، وكأنها صادرة عن إرادة الشعب الحرة ، وهذه خرافة فضلا عن كونها وهم.⁽¹⁾

لقد كان مكيافيللي رجل دولة ، وليس رجل أخلاق أو رجل دين ، كان بغيته توحيد إيطاليا الممزقة بالقوة والعنف ، ورأى أن هذه الوحدة لا يمكن أن تقوم بدون القضاء على الفساد الأخلاقي والديني الذي ذاع في إيطاليا في ذلك الحين فهاجم الأخلاق ، وكل ضروب التقوى الخادعة ، وقرر أن مسائل الدولة ومشاكلها لا يمكن أن تخضع لقيم جوفاء ، أو تدور في محراب اللاهوت اللاواعي ، أو أن تصطبغ بألوان الطقوس الشاحبة.⁽²⁾

ثالثا : كتاب الأمير

عندما جاء الجيش الفرنسي إلى فلورنسه وخرج مكيافيللي بدوره منفيا من مدينته ، وضع مكيافيللي عام 1515م كتابا صغيرا سماه "الأمير". واعتزم مكيافيللي إهداء كتابه هذا إلى أحد أفراد أسرة مديشي ، وكتب بالفعل أول فصول الكتاب كإهداء من يقولو مكيافيللي إلى لورنزو العظيم ، نجل ييازو دي مديشي . ولقد وزع كتاب الأمير على شكل مخطوط ونسخ مرات عدة ، ولكنه لم يطبع الكتاب إلا بعد خمس سنوات من وفاة مكيافيللي عام 1532.⁽³⁾

وكتاب الأمير يعتبر من أهم مؤلفات مكيافيللي السياسية على الإطلاق ويعالج الكتاب موضوعات عديدة منها : الحكومات الموناركية ، وأساليب الحكم ، والوسائل التي تؤدي إلى قوة الدولة ، والسياسة العامة التي تستطيع أن تحقق بها مآربها ، والأخطاء التي تؤدي إلى انحلالها وتدهورها ، وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون أهم عناصر هذا الكتاب .⁽⁴⁾

(1) بينتو موسولين في تعليقه على كتاب الأمير ، مرجع سبق ذكره ، ص 9 .

(2) على عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 180 .

(3) كريستيان غاوس في تقديمه لكتاب الأمير ، مرجع سبق ذكره ص ص 21 — 22 .

(4) على عبد المعطي محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 180 .

ولا يضم كتاب الأمير جميع آراء مكيافيللى السياسية ، إذا اقتصر على بحث أكثر مشكلات إيطاليا حدة ، وإلى الحديث عن تخلفها في التنظيم السياسى والقوة العسكرية عن الدول المجاورة لها ، كأسبانيا وفرنسا. وكان هذا الحديث موجها إلى الأمراء ، من أمثال أسرة مديشى الذين ظهر أسمهم في الإهداء ، كما سبق ذكره .

ولعل من سوء حظ سمعة مكيافيللى ، أن هذا الكتاب بالذات قد طغى على جميع مؤلفاته ، وأضحى المؤلف الوحيد الذى تستند إليه سمعته⁽¹⁾ . ويتكون الكتاب من إهداء ستة وعشرين فصلا نعرض لهم بإيجاز كما يلي : (2)

الإهداء : من يقولو مكيافيللى إلى لورنزو العظيم . وهنا يهدى مكيافيللى كتابه إلى لورنزو العظيم آملا أن يرفع راية الوحدة لإيطاليا وإرجاع أبحاد الإمبراطورية الرومانية مرة أخرى .

الفصل الأول : أنواع الحكومات المختلفة والطريقة التى أنشئت بها :

وفي هذا الفصل يقول إن جميع الحكومات والممالك التى حكمت الجنس البشرى في الماضى أو التى تتولى حكمه الآن ، لا تخرج عن أن تكون في أحد شكلين إما الشكل الجمهورى أو الشكل الملكى .

وكان مكيافيللى يعجب بالحكم الجمهورى الرومانى ويؤمن بنظام الحكم الاستبدادى الفردى المطلق .

الفصل الثانى : الملكيات الوراثية .

الفصل الثالث : الملكيات المختلطة .

الفصل الرابع : الأسباب التى حالت دون ثورة مملكة داريوس (دارا) التى احتلها الاسكندر ضد خلفائه بعد موته .

الفصل الخامس : حكم المدن أو الممالك التى كانت قبل احتلالها تعيش في ظل قوانينها الخاصة .

الفصل السادس : الممالك المحتلة حديثا بقوة السلاح الخاص ، وبالقدره والكفاءة .

(1) كريستيان غاوس : مرجع سبق ذكره ، ص ص 23 - 24 .

(2) المصدر : يقولو مكيافيللى : الأمير ، مرجع سبق ذكره ، ص ص 50 - 201 .

محمد مختار الزقزوقى : يقولو مكيافيللى (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ نشر) .

الفصل السابع : الممالك التي يتم احتلالها بمساعدة الآخرين أو بمساعدة الحظ .

الفصل الثامن : أولئك الذي يصلون إلى الامارة عن طريق النذالة .

الفصل التاسع : الامارات المدنية .

الفصل العاشر : كيف تقاس قوة جميع الدول

وفي هذا الفصل يقول مكيا فيللي أن خير وسيلة للمحافظة على السلطان أو الإمارة هو امتلاك الكثير من الرجال والمال والقدرة على حشد جيش كاف ، يعتمد في الميدان ضد كل من يهاجمهم . وأن على الأمير تزويد مدينته بالمؤن ، وتقوية وسائلها الدفاعية ، وأن لا يزعج نفسه بأحوال المحيط بها . ولا ريب أن الآخرين سيترددون دائماً في مهاجمة الأمير الذي يجيد تحصين مدينته، ويحسن إدارة حكومة رعاياه ، ذلك لأن الناس يكرهون دائماً المغامرات التي يتوقعون فيها لقاء المصاعب ، ولا يبدو قط من السهل المهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته ، وقابله رعاياه بالحب (1)

الفصل الحادي عشر : الإمارات الكنيسية .

الفصل الثاني عشر : الأشكال المختلفة للمتطوعة وجنود المرتزقة .

الفصل الثالث عشر : القوات الإضافية والمختلطة والأصلية .

ويقول مكيا فيللي إن الأمير الذي لا يعتمد على قواته الخاصة المؤلفة من مواطنيه ، لا يشعر بالطمأنينة والسلامة ، فهو على العكس ، يعتمد كلية على حسن الطالع ، لافتقاره إلى الأساليب الصحيحة للدفاع في أوقات الأزمات .

الفصل الرابع عشر : واجبات الأمير تجاه المتطوعة .

الفصل الخامس عشر : الأمور التي يستحق عليها الرجال ، ولا سيما الأمراء ، المديح أو اللوم .

يقول مكيا فيللي في ذلك ولا ريب في أن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شيء ، يصاب بالحزن والأسى ، عندما يرى نفسه محاطاً بهذا العدد الكبير من الناس الذين لا خير فيهم . ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يتعد عن الطيبة والخير ، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها ، وفقاً لضرورات الحالات التي يواجهها .

(1) نيقولو مكيا فيللي : مرجع سبق ذكره ، ص 109 — 110 .

ويستطرد فيقول : إن جميع الرجال ولا سيما الأمراء الذين يوضعون في مناصب رفيعة ، يشتهرون بمزايا معينة ، قد تكون سببا في إضفاء المديح أو اللوم عليهم . وهكذا قد يعتبر أحد الأمراء كريما متحررا بينما يعتبر الآخر بخيلا شحيحا (وقد أثرت استخدام هذا الاصطلاح التوسكاني) ، وقد يعتبر أحدهم ذا أريحية والآخر ذا شح وطمع ، أو قاسيا فظيحا ، والثاني رحيمًا . وقد يعتبر الأول ناكثا لوعده والثاني وافيًا به ، أو مختثا حائر العزيمة والآخر عنيفا قوى الشكيمة ، أو ودودا انسانيًا والآخر متكبرا متعجرفا ، أو داعرا فاسقا والآخر نقيًا طاهرا ، أو صريحًا والآخر ماكرا ، أو قاسيا والآخر لنا أو جادا والآخر هازلا أو متدينا ورعا والآخر كافرا ملحدا ، وهكذا دواليك ... وإني لاعرف أن كل انسان يقر ويعترف ، أن من الصفات المحمودة في الأمير أن يتصف بجميع ما ذكرت من صفات ترمز إلى الخير ، ولكن لما كان من المستحيل أن يمتلكها الانسان جميعها وأن يتبعها ، لأن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك ، فإن من الضروري أن يكون من الحصافة والفطنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التي قد تؤدي به إلى ضياع دولته ، وأن يبقى نفسه ما أمكن من تلك التي قد لا تؤدي إلى مثل هذا الضياع ، على أن يمارسها دون أى تشهير ، إذا لم يتمكن من التخلي عنها . وعليه أن لا يكثر بوقوع التشهير بالنسبة إلى بعض المثالب إذا رأى أن لا سبيل له إلى الاحتفاظ بالدولة بدونها ، إذ أن التعمق في درس الأمور ، يؤدي إلى العثور على أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل ، تؤدي إذا اتبعت إلى دمار الانسان . بينما هناك أشياء أخرى تبدو كذائل ولكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة .

الفصل السادس عشر : السخاء والبخل

يقول مكيا فيللي على الأمير أن لا يكثر كثيرا باشتهاره بالبخل ، هذا إذا رغب في تجنب سرقة شعبه ، وفي أن يكون قادرا على الدفاع عن نفسه ، وتجنب الفقر وما يرافقه من مهانة ، وأن لا يجبر نفسه مرغما على سلب الناس أموالهم ، فالشح هو إحدى الرذائل التي تمكنه من أن يحكم . ويستطرد فيقول إنك إما أن تكون أميرا ، أو في طريقك إلى الإمارة . ويكون السخاء في الحالة الأولى مضرا ، أما في الثانية فمن الضروري حتما أن يعتريك الناس كريما جوادا .

ويوضح الأمر أكثر فيقول إن الأمير إما أن ينفق ثروته الشخصية أو ثروة رعاياه أو ثروات الآخرين . وعليه في رأيه أن يوفر ثروته ، أما بالنسبة إلى الثروات الباقية فعليه أن لا يهمل ، أن يكون جوادا معطاء . ولا ريب في أن الجود ضروري للأمير الذي يزحف على رأس جيوشه ، ويعيش على ما ينهبه ويسلبه ويحصل عليه من الفديات ويتصرف بأموال الآخرين ، إذ لو لم يكن سخيا لما تبعه جنوده . وقد تكون كريما جدا وحقا فيما لا يخصك أو يخص رعاياك كما فعل سيروس وقيصر

والاسكندر ، إذ أن انفاقك أموال الآخرين لا يقلل من شهرتك بل يرفع من قدرها ، بينما إنفاقك لأموالك ، يلحق بك الضرر . وليس هناك ما هو أشد ضررا على نفسك من الجواد والكرم . إذ باستعمالك له تفقد قدرتك على استخدامه ، وتصبح إما فقيرا وإما حقيرا ، أو إذا رغبت النجاة من الفقر تضحي بها سلايا ، يكرهك رعاياك . وعلى الأمير أن يتجنب قبل كل شيء ، أن يوصم بالحقارة ، أو يتعرض للكراهية ، ولا ريب في أن الكرم سيقوده إلى إحدى هاتين التيجتين .

ولذا فمن الأفضل أن تكون بخيلا ، فهذا يعرضك للتحقير دون الكراهية ، على أن تكون مرغما بدافع الحاجة إلى أن تصبح لصا سلايا ، مما يعرضك للتحقير والكراهية معا .

الفصل السابع عشر : الرأفة والقسوة وهل من الخير أن تكون محبوبا أو مهابا ؟

ينصح مكيافيللي الأمير أن لا يكثرث بوصمه بتهمة القسوة ، إذا كان في ذلك ما يؤدي إلى وحدة رعاياه وولائهم . ولو سردنا بعض الأمثلة لتبين لنا أنه أكثر رأفة من أولئك الذين يفرطون في الرقة ، فيسمحون بنشوب الاضطرابات التي ينجم عنها الكثير من سفك الدماء والنهب والسلب . ويتضرر من مثل هذه الأحداث عادة مجموع الرعية ، بينما لا تصيب الأحكام التي يصدرها الأمير إلا بعض الأفراد . ويستحيل على الأمير الجديد ، من دون الأمراء جميعا ، أن ينجو من سمعة القسوة والصرامة ، ذلك لأن الدول الجديدة تتعرض دائما للأخطار الكثيرة .

ويطرح مكيافيللي سؤالا عما إذا كان من الأفضل أن تكون محبوبا أكثر من أن تكون مهابا . أو أن يخافك الناس أكثر من أن يحبوك . ويتلخص الرد على هذا السؤال ، في أن من الواجب أن يخافك الناس وأن يحبوك ، ولكن لما كان من العسير أن تجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك ، هذا إذا توجب عليك الاختيار بينهما .

الفصل الثامن عشر : كيف يتوجب على الأمير أن يحافظ على عهوده

يقول مكيافيللي في ذلك : لاريب في أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير ، أن يكون صادقا في وعوده وأن يعيش في شرف ونبل لا في مكر ودهاء . لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال ، لم يكونوا كثيرى الاهتمام بعهودهم والوفاء بها ، وتمكنوا بالمكر والدهاء ، من الضحك على عقول الناس وإرباكها . وتغلبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم .

وعليك أن تدرك أن ثمة سبيلين للقتال . أحدهما بواسطة القانون والآخر عن طريق القوة . ويلجأ البشر إلى السبيل الأول أما الحيوانات فتلجأ إلى السبيل الثاني . ولكن لما كانت الطريقة الأولى غير كافية لتحقيق الأهداف عادة ، فإن على الإنسان أن يلجأ تبعاً لذلك إلى الطريقة الثانية . ومن الضروري للأمير أن يعرف استخدام الطريقتين معا .

الفصل التاسع عشر : واجبنا تجنب التعرض للاحتقار والكراهية .

ويقول مكيافيللي إن على الأمير أن يتجنب كل ما يؤدي إلى تعرضه للاحتقار والكراهية ، وعندما ينجح في ذلك يكون قد قام بدوره ، ولا يرى خطراً في الرذائل الأخرى . ولقد قلت أنه يتعرض للكراهية بصورة عامة ، إذا أصبح سلاباً ثاباً ، يقتصب ممتلكات رعاياه ونساءهم ، وهو ما يجب أن نتجنبه . وعندما يتحاشى الأمير الاعتداء على أملاك عامة الناس وأعراضهم ، فإنهم يعيشون راضين قانعين ، ولا يتعرضون للمكافحة مطامع القلة من الناس الذين في وسعه أن يكبح جماحهم بمختلف السبل والوسائل .

الفصل العشرون : هل القلاع وغيرها من الأشياء التي يبتكرها الأمير ، نافعة أو مؤذية ؟

يقول مكيافيللي إنه لا يعرف أمير جديد قط ، أنه لجأ إلى نزع السلاح من رعاياه ، بل العكس هو الصواب . فهو يسلحهم إذا وجدهم عزلاً ، إذ بتسليحهم ، يضمن هذه الأسلحة إلى جانبهم ، فمن كان منهم موضع شك وريبة غداً مخلصاً موالياً ، ومن كان قائماً على الولاء ظل كذلك . وتتحول الرعية عن هذه الطريق إلى مجموعة من المواطنين . ولما كان من المتعذر تسليح جميع المواطنين ، فإن إخفاء هذا الامتياز على البعض يمكنك من التعامل مع الآخرين بصورة أكثر أمناً واطمئناناً . وهذا التمييز في المعاملة ، وهو ما يدركه رجالك ، يجعلهم أكثر التزاماً تجاهك وتعلقاً بك . أما الآخرون فيجدون لك المبرر جازمين بأن من تناولوا السلاح يتصفون بحكم الضرورة ، بمؤهلات أعظم ، ويتعرضون لأخطار أكبر ، ويواجهون مسؤوليات أضخم . أما إذا أقدمت على نزع السلاح منهم ، فإنك تشرع في الإساءة إليهم ، مبدئياً عدم ثقتك فيهم ، أما جبننا منك ، أو افتقارنا إلى الثقة بنفسك ، وكلا هذين الرأيين يولد الكراهية ضدك .

أما عندما يحتل الأمير دولة جديدة يضيفها إلى دولته السابقة ، فمن واجبه أن يترع السلاح من أهل تلك الدولة ، باستثناء أولئك الذين وقفوا إلى صفه عند احتلالها . وعليه أيضاً عندما تتاح له

الفرصة ويحين الوقت المناسب ، أن يضعف هولاء الأنصار ويخلعهم ، وأن يرتب أموره بحيث يضمن نقل سلاح الدولة الجديدة إلى أيدي جنوده الذين يعيشون على مقربة منه في دولته القديمة .

الفصل الحادى والعشرون : كيف يعمل الأمير لاكتساب الشهرة ؟

يقول مكيافيللى أنه لا شئ يوصل الأمير إلى منزلة التقدير والاحلال ،

من إقدامه على المشاريع العظيمة ، وتقديمه الدليل على قوته كذلك من المجدى للأمير أيضا أن يقدم بعض الأمثلة البارزة على عظمته في الإدارة الداخلية .

وعلى الأمير أن يظهر نفسه دائما ميالا ، إلى ذوى الكفاءة والجدارة وأن يفضل المقتدرين ، ويكرم النابغين في كل فن وعليه أن يشجع ، بالإضافة إلى ذلك ، مواطنيه على المضى في أعمالهم ، سواء في حقول التجارة أو الزراعة أو أية مهنة أخرى يمتنعها الناس . وهذه الطريقة لا يتوان الفرد عن تحسين ما يملك مخافة أن يفقده . ولا يتقاعس آخر عن البدء بتجارة خشية الضرائب . وعليه أن يقدم المكافآت لكل من يعمل في هذه الحقول ، ولكل من يسعى بمختلف السبل لتحسين مدينته أو دولته . وبالإضافة إلى كل ذلك عليه في الفصول المناسبة من السنة ، أن يشغل الشعب بالأعياد ، ومختلف العروض المسرحية وغيرها . ولما كانت المدينة مجزأة إما إلى نقابات أو طبقات ، فعليه أن يهتم بجميع هذه المجموعات وأن يختلط بأفرادها من وقت إلى آخر ، وأن يقدم لهم مثالا على إنسانية وجوده ، محتفظا دائما بجلال منصبه ووقار مكانته ، وهما ما يجب أن لا يسمح قط بتأثرهما أو زوالهما مهما كانت الأسباب .

الفصل الثانى والعشرون: وزراء الأمراء

يؤكد مكيافيللى أن اختيار وزراء الأمير ليس بالمسألة القليلة الأهمية ، فهم إما أن يكونوا لائقين ، أو لا يتفوقون مع فطانة الأمير وحسن تبصرة بالأمور . والانطباع الأول الذى يتولد لدى الإنسان عن الأمير وعن تفكيره ، يكون في رؤية أولئك الذين يحيطون به . فعندما يكونون من الأكفاء والمخلصين ، يتأكد الإنسان من حكمه الأمير ، لأنه استطاع تمييز هذه الكفاءة ، والاحتفاظ بهذا الاخلاص . أما إذا كانوا على النقيض من ذلك ، ففى وسع الإنسان دائما ، أن يأخذ فكرة سيئة عن الأمير نفسه ، إذ أن الخطيئة الأولى التى يقترفها تكون في إساءة اختياره .

وهناك طريقة تمكن الأمير من معرفة وزيره واختباره ، وهي طريقة لا تخطئ أبداً ، فعندما يفكر الوزير بنفسه أكثر من تفكيره بك ، وعندما يستهدف في جميع أعماله مصالحه الخاصة ومنافعه ، فإن مثل هذا الرجل لا يصلح لأن يكون وزيراً نافعاً ، ولن يكون في وسعك الاعتماد عليه ، إذ أن من تعهد إليه مهام دولة الآخرين ، يجب أن لا يفكر قط بنفسه وإنما بالأمير ، وأن لا يكثر بأى شئ سوى ما يتعلق بالأمير. وعلى الأمير بدوره ، لكي يحتفظ بولاء وزيره وإخلاصه ، أن يفكر به ، وأن يغدق عليه المال ومظاهر التكريم ، مبدئاً له العطف ، ومأنحاً إياه الشرف ، وعاهداً إليه بالمناصب ذات المسؤولية ، بحيث تكون هذه الأموال ومظاهر التكريم ، المغدقة عليه كافية ، لا تحمله على أن يطمع بثروات أو ألقاب جديدة ، وبحيث تكون المناصب التي يشغلها مهمة إلى الحد الذي يخشى منه على ضياعها.

وعندما تسود مثل هذه العلاقة بين الأمراء ووزرائهم ، فإن في وسع كل فريق منهم أن يعتمد على الفريق الآخر ، أما إذا كان الوضع على النقيض من ذلك فإن النتيجة تكون دائماً ، مضرة لهذا الجانب أو ذاك .

الفصل الثالث والعشرون: كيفية الإعراض عن المنافقين

الفصل الرابع والعشرون : لماذا فقد أمراء إيطاليا دولهم ؟

وحدد مكيافيللي أسباب ذلك باختصار في الآتي :

- 1 - ضعف قوتهم العسكرية .
- 2 - اكتساب البعض لعداء الشعب .
- 3 - عدم القدرة على كسب حب النبلاء وولايتهم .
- 4 - الافتقار إلى التبصر والحكمة .

الفصل الخامس والعشرون : أثر القدر في الشئون الإنسانية وطرق مقاومته .

الفصل السادس والعشرون : الحظ على تحرير إيطاليا من البرابرة .

وفي هذا الفصل يشرح مكيافيللي كيف يمكن تحرير إيطاليا من البرابرة ، وذلك عن طريق :

- 1 - إعداد جيش قوى أكثر إخلاصا وصدقا وقدرة على القتال .
- 2 - تقديم العطف والرعاية لهذا الجيش من جانب الأمير ليكونوا أكثر ولاء وهذا الجيش تتمكن إيطاليا وحدها من الدفاع عن البلاد ضد الأجانب
- 3 - على الأمير أن يحفز الشعب للانضمام تحت لواء واحد لتحرير إيطاليا من السيرير ، وأن يحاول كسب حب الشعب في جميع المقاطعات والولايات التي تعاني من نير الغزوات الأجنبية .

4 - أن يتولى الأمير هذه المهمة متسلحا بالشجاعة والآمال .

يقول Maxey في كتابه "الفلسفات السياسية" Political Philosophies أن كتاب الأمير كتاب عملي ينشر فن الحكم الناجح. ويقول داننج Dunning في كتابه " لقد أعطانا مكيافيللي في هذا الكتاب فلسفة عن فن الحكم ووسائله أكثر من إعطائه لنا نظرية عن الدولة". ويفصل هذه التدابير السياسية والعسكرية فصلا تاما عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية كما بينا .⁽¹⁾

أما الأمير الذى يتحدث عنه مكيافيللي فهو تجسيد كامل للفكر الذكي الثاقب الذى يستغل فضائله ورذائله على حد سواء وهو لا يزيد إلا قليلا عن الصورة المتخيلة للطاغية الإيطالي في بدايات القرن السادس عشر ، يقول مكيافيللي "إننى اعتقد تماما أن كل إنسان سوف يوافقنى على أنه من خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفعة ، غير ناظر إلى قيمة أخلاقية أو دينية ، فهناك من الفضائل ما قد تودى إلى تدهوره وإهيار حكمه ، كما أن هناك من اللافضائل ما قد تودى إلى ازدهاره ورفعته " .⁽²⁾

وإذا كان من المستحسن أن يكون الأمير خيرا ، إلا أنه لا بد وأن يكون مستعدا لكى يؤكد سلطته أن يلقي الجانب الخير في أى لحظة ، وأن يستخدمه أو يلغيه طبقا للظروف".⁽³⁾

(1) على عبد المعطى محمد : مرجع سبق ذكره ، ص 181 .

(2) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق : نفس الصفحة .

إن على الأمير أن يكون كريما وبخيلا حسب الحالة ، قاسيا وحليما تبعا للظروف ولكن إذا ما تساءلنا أخير للأمير أن يكون محبوبا أو موهوب الجانب ، فإن الإجابة قد تكون أن يكون كليهما ، ولكن لما كان من الصعب على الفرد الواحد أن يكون محبوبا ومرهوب الجانب معا فإنه يستحسن أن يكون مرهوب الجانب .⁽¹⁾

وليس من الضروري أن يكون الأمير حاصلًا على كل الصفات الحميدة ، بل يكفي فقط أن يتظاهر بأنه حاصل عليها .. إنه لمن المفيد أن يبدو الأمير شاكرا ، ومؤمنا ، ومتدينا ، وصاحب نزعة إنسانية ، ولكن يجب أن يضع في ذهنه في نفس الوقت أن لديه المعرفة والقدرة على أن يتحول في الاتجاه المضاد في أى ظرف وأى وقت .⁽²⁾

إن الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد هو ذلك الذى وصفناه آنفا . وحينما تصبح الدولة فاسدة فلن تستطيع أبدا إصلاح ذاتها ، ولكن يجب أن يتولى قيادتها مشرع واحد يستطيع أن يعيدها إلى المبادئ الصحيحة ، ومن الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل الدولة أن يعمل ، بشرط أن يفهم قواعد فنه ففى وسعه أن يحطم دولا قديمة ويقيم دولا جديدة ، وأن يغير أشكال الحكم وينقل ما يشاء ويعدل ما يشاء .⁽³⁾

لقد كان مكيا فيلى رجل دولة ومن ثم فلقد ذهب فى كتابه الأمير إلى أنه بالرغم من أن الأمير يفكر على وجه خاص فى محاولة خلق وحدة جديدة ونظام محدث فى إيطاليا الممزقة ، إلا أنه قد يعمل ضد الدين والأخلاقيات وذلك لكى يشيد سيادة إجرائية مطلقة تكون هى الغاية القصوى للدولة أو حتى الوسيلة القصوى لغايتها فى الوحدة والنظام .⁽⁴⁾

والحق أن الفكر السياسى عند مكيا فيلى يعتمد على التجربة التى اكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهدة السياسية ، ومجال أوسع من الاطلاع على التاريخ السياسى ، لكنه لم يكن من تجاربه ، ولا من مجالات إطلاعه على الشؤون السياسية والتاريخ السياسى أى مذهب أو نسق سياسى .

لقد صب مكيا فيلى كل اهتمامه على السياسة وفنونها وعلى فن الحرب ، وأساليب الحكم العملية ولهذا فقط طغى الطابع العملي عنده على العمق الفلسفى .⁽⁵⁾

(1) المرجع السابق : ص 181 - 182 .

(2) المرجع السابق : ص 182 .

(3) المرجع السابق نفس الصفحة .

(4) المرجع السابق نفس الصفحة .

(5) المرجع السابق : ص 183 .

ولقد خلق مكيا فيللى أكثر من أى مفكر سياسى آخر المعنى الذى ارتبط بالدولة فى الاستعمال الحديث "ذلك المعنى الذى ذاع وانتشر فى غالبية البلاد وبغالبية اللغات ، وهو المعنى الذى صاغه فى العبارة التى التصقت به وهى ، أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الضرورة لا تعرف القانون".⁽¹⁾

رابعاً : الغاية تبرر الوسيلة :

إنطلاقاً من اعتبار مكيا فيللى أن غاية السياسة هى المحافظة على قوة الدولة والعمل على ازديادها ، فقد عنى فى كتاباته بالوسائل التى تحقق قوة الدولة وتمكنها من توسيع سلطانها فى الخارج. والوسائل التى قصدها مكيا فيللى لم تكن تقوم على المقاييس المسلم بها ولا سيما المقاييس الأخلاقية. ذلك أن المهم والأولى هو تحقيق الغاية المنشودة ولا عبرة فى الوسيلة الموصلة إليها ! ومن هنا تبرير مدح مكيا فيللى للحكام الذين يحققون تركيز سلطتهم وقوة دولهم دون الآخر بعين الاعتبار للوسائل التى لجأوا إليها لتأمين ذلك ودون مراعاة عدم ارتباط هذه الوسائل بالقيم والمسلمات الأخلاقية .⁽²⁾

فلقد أوصى الأمير بأن يستخدم الخداع والمصانعة والرياء ، حيث يرى استخدامهما نافعا ، للوصول إلى السلطات بل يقر الكذب بلا أدنى تردد والغدر والسم والاغتيال كلما كانت هذه الوسائل العنيفة نافعة.⁽³⁾

والغرض الوحيد هو البقاء فى السلطان بأى ثمن كان وإن النجاح ليبرر كل انتهاك للحرمان.

لقد وصف بارتملى سانت هيلير الفكر السياسى عند مكيا فيللى بكلمة واحدة هى أن السياسة عند مكيا فيللى هى العبقرية انصرفت إلى الشر.⁽⁴⁾

خامساً : سمعة مكيا فيللى :

ونظراً لأفكار مكيا فيللى السياسية والمرتكزة على الحكم المطلق والغاية تبرر الوسيلة ولنظرته المتشائمة للأمور ورؤيته للبشر على أنهم سيئون محبوبون للتزاع والتملك والسلطة شديدو الطمع ناكرون للجميل ...

أصبحت سمعة مكيا فيللى سيئة. والجدير بالذكر أن هذه السمعة السيئة لم تلحق بفكر مكيا فيللى فى حياته ، بل لحقته بعد وفاته يوم نشر كتاب الأمير للمرة الأولى فى عام 1532م. وكان

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(2) فاروق سعد فى تعقيبه على كتاب الأمير ، مرجع سبق ذكره ، ص 247 .

(3) مارتملى سانت هيلير فى تقديمه لكتاب السياسة ، مرجع سبق ذكره ، ص 70

(4) المرجع السابق : نفس الصفحة .

على كرسى الحكم ... بل تأييد مكيا فيللى لبعض الصفات السيئة (مثل : القسوة والبخل والكذب ...) التى يمكن للأمر أن يتصف بها حتى يحقق أغراضه السياسية والعسكرية ..

بل أن دراسة الفكر السياسى لدى مكيا فيللى تعتبر مفيدة أيضاً لكل سلطان أو أمير أو رئيس، لا لتطبيق أفكاره وقواعده فى الحكم — والتى تتناقض مع الدين والأخلاق الحميدة ، والفضائل والمثاليات — وإنما على الأقل ، ليعرف هذه الأفكار والقواعد حتى يتجنب الأخذ بها ، وحتى يستطيع التعامل مع الخصوم إذا استخدموا هذه الأفكار والقواعد .

وفى خاتمة البحث سوف تعقد الباحثة مقارنة بين الفكر السياسى والأخلاقى فى الإسلام والفكر السياسى والأخلاقى الغربى بصفة عامة وبالفكر السياسى والأخلاقى عند مكيا فيللى بصفة خاصة .

خاتمة البحث

خاتمة البحث

بعد أن تناولت الدراسة الحالية الأسس الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في الإسلام ، وتقدم بعض الأمثلة من العلماء المسلمين⁽¹⁾ ، والذين ساهموا بشكل واضح في إثراء الفلسفة الأخلاقية وتدعيم وتأصيل علم الأخلاق ، تم عرض الفكر السياسي لمكيافيلي كنموذج من نماذج الفلسفة السياسية والأخلاقية عند الغرب .

والخطوة التالية هي رصد أوجه الخلاف بين الفكر السياسي والأخلاقي في الإسلام والفكر السياسي والأخلاقي عند الغرب بصفة عامة وعند مكيافيلي بصفة خاصة ، مع التأكيد على أن الفكر السياسي والأخلاقي في الإسلام هو الأصح والأفضل والأقرب إلى طبيعة الحياة الإنسانية .

الدين والأخلاق⁽²⁾ :

يمكن تعريف الدين بأنه اعتقاد في حقيقة خارقة للطبيعة ، تؤثر على المعتقد بما عاطفياً بطريقة تدفعه إلى أداء أفعال معينة موجهة نحو تلك الحقيقة السامية ، ومن الوجهة التاريخية هناك ارتباط وثيق جداً بين الأخلاق والدين ، ومن المحتمل أن يكون التعرف على العادات الدينية قد تم قبل أن تتميز العادات الأخلاقية عن الدين ، ومن ثم يمكن القول بأن تطور الأخلاق إنما بدأ من خلال الدين وازداد هذا التميز بين الأخلاق والدين من إدراك اختلاف الواجبات التي تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان وعن الواجبات التي تقوم بين الإنسان وبين الله .

بيد أن علاقة الإنسان بجاره أو بأخيه الإنسان كانت إحدى الوصايا التي أمر بها الله ، ومن ثم لازالت أواصر الصلة قوية بين الأخلاق والدين .

وفي النقيض لما سبق نجد الفكر السياسي لمكيافيلي يفصل الدين عن السياسة والأخلاق ، بل يدعو إلى استخدام الوسائل اللاأخلاقية واللادينية إذا تطلب الأمر ذلك ، للوصول إلى السلطة أو الدفاع عن البلاد ، أو للاستمرار في كرسى الحكم .

الدين والفلسفة :

كانت علاقة الدين بالفلسفة اليونانية التي بدأت بالفيلسوف طاليس في القرن السادس قبل الميلاد علاقة مزدوجة : فلقد دخلت الفلسفة وطريقها العقل في صراع مرير مع الدين من جهة ، إلا

(1) الفارابي والمارودي وابن تيمية بشكل مفصل ، وابن مسكويه والغزالي بشكل موجز

(2) ولیم لیلی : مرجع سبق ذكره ، ص 445

أن هذه الفلسفة ذاتها نشأت في بعض وجوهها من الدين نفسه من جهة أخرى .

لسم يكن هناك في اليونان القديمة هيئة منظمة من رجال الدين تعمل على نشر عقائد ثابتة واجبة ، وكان الدين نفسه مختلطاً بالأساطير حافلاً بالخرافات ممتزجاً بالغيبات من كل نوع ، ومن هنا أخذ الفيلسوف اليوناني يلهو بالدين ويضفي على الآلهة صفات البشر ، وبدت الفلسفة على أنها تنكر الدين وهو على تلك الصورة ⁽¹⁾ .

وعلى هذا النحو نمت الفلسفة ساخرة متعالية غير عابئة بالمعتقدات الدينية ولم يكن هذا النمو - في الواقع - غير نمو الذكاء والعقل في الإنسان والواقع أن فلاسفة اليونان بذلوا جهداً كبيراً في رفع شأن العقل وتقوية دعائمه ، وحاولوا إتخاذ مبادئ مشتركة لكل من الإنسان والكون . وكلما سموا بالإنسان ظهر وكأنه جدير بهذه الصفة الإلهية .

فأرسطو كان يقول "إن الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل ، لكنها عاجزة من بلوغ مرتبته ، وحين أثبت وجود الفكر في ذاته - ذلك العقل الكامل - سماه الآلهة . فإذا كان العقل قد ولى ظهره للديانة المتوارثة فذلك لكي يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها ديناً أقوم وأصح .

ومع ذلك فالإله ليس فقط هو العقل تجريداً أو استدلالاً ، بل أنه أيضاً رئيساً للطبيعة ، والملك الذي يحكم جميع الأشياء ⁽²⁾ .

واستمر هذا الاتجاه وأيده معظم المفكرين الغربيين في عصر النهضة والعصر الحديث والمعاصر . ومن هؤلاء المفكرين نذكر : أوجست كونت وتشارلز داروين ومكيافيللي وهيغل وكارل ماركس ...

الأخلاق بطبيعتها أقرب العلوم إلى الدين :

لقد اقترن الإيمان في الكتاب الكريم غالباً بالعمل الصالح دلالة على ما بين الإيمان والأخلاق من وشائج وصلات وإشارة إلى ضرورة اقتران الإيمان بالعمل الصالح كشرط للنواب ، إن قصص الأنبياء مع أمهم تفيد غالباً أن غضب الله لم يكن للشرك به فحسب وإنما لإصرار هذه الأمم على الشرور والمنكرات .

(1) علي عبد المعطي محمد في تعقيبه على كتاب المدخل إلى علم الأخلاق ، تأليف وليام ليلي ترجمة وتقديم وتعليق علي عبد

المعطي محمد، مرجع سبق ذكره، ص 447 .

(2) المرجع السابق : ص 448 .

وليست الاوامر الإلهية متعلقة بشعائر تعبدية فحسب ولكنها تنطوى على فضائل أخلاقية ، كذلك المخطورات الدينية غالباً لها دلالات أخلاقية . وأحاديث الرسول في الأخلاق كثيرة ويكفى بهذا الصدد أنه حدد هدف الرسالة فجعله أخلاقياً في قوله : "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (1) .

بينما نجد أن مكيا فيللى يحرص الأمراء على الكذب والغش والخداع والبخل ، وحتى الصفات الحميدة إذا كانت ليست لديهم فيكفيهم فقط أن يتظاهروا بأنهم عندهم ...

القيم الأخلاقية بين العلم والدين :

ولا شك أن الديانات المتعزلة تؤكد أن الله سبحانه وتعالى بيده الثواب والعقاب ، والأوامر الدينية هي في نفس الوقت أوامر أخلاقية وليس ثم اختلاف بينهما .

وقد استمر الصراع بين أنصار العلمانية الذين يرفضون ربط الأخلاق بالدين ، وأنصار التربية الدينية التي تربط بين القيم الأخلاقية والقيم الدينية ولعل أبرز مظاهر هذا الصراع ما واجهه العالم الغربي بين الدين ومتطلبات الحياة الحديثة مما أدى إلى أزمة الحضارة الأوروبية نتيجة تخليها عن الدين والقيم الروحية النبيلة (2) .

فالبلاذ الأوروبية التي تخلت عن القيم الدينية ، وأدخلت العلمانية في كل تعاليمها وحياتها ، قد عاشت تجربة الصراع بين القيم الأخلاقية والقيم الدينية .

ونستطيع أن نقول إن القيم الأخلاقية لا بد وأن تكون لها صلة وثيقة بالقيم الدينية ، لأنه لا تعارض بين تعاليم الأخلاق وتعاليم الدين ، والفصل بين الدين والأخلاق قد يؤدي إلى زيادة الجرائم وتحلل المجتمع .

والقيم الأخلاقية في جوهرها مجاهدة للنفس ، تهدف إلى إعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية ، وهذا عينه هو ما يدعونا إليه الدين .

وإذا كانت القيمة الأخلاقية متصلة بالدين ، فليس معنى ذلك أنها تعارض العلم بل أيضاً على صلة وثيقة به لأنه لا تعارض بين الدين والعلم ، ففي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة دعوة صريحة إلى العلم والتأمل والتدبر والتفكير .

(1) أحمد محمود صبحي : مرجع سبق ذكره ، ص 17

(2) سامية عبد الرحمن عبد السلام : مرجع سبق ذكره ، ص 137

بجمل القول أن القيمة الخلقية ليس مصدرها العلم وحده أو الدين وحده بل تجمع بين العلم والدين لأنه لا تعارض بينهما (1) .

العقل والروح (النفس) والجسم :

الفكر السياسي في الإسلام يضع قاعدة هامة في الحياة الإنسانية هي التوازن بين المكونات الثلاث التالية : العقل والروح (النفس) والجسم، بينما الفكر السياسي والفلسفي عند مكيا فيللي - وكذلك أرسطو وأفلاطون من قبله - نجد مجرد العقل على حساب الروح (النفس). كذلك نجد مكيا فيللي يوافق على تحقيق رغبات الجسم مادامت الغاية تبرر الوسيلة.

يقول مكيا فيللي في كتابه الأمير "أنه من خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفعتة ، غير ناظر إلى قيمة أخلاقية أو دينية" .

الإنسان في الإسلام وعند مكيا فيللي

لقد كرم الله سبحانه الإنسان واستخلفه في الأرض وحمله رسالة الإصلاح والتعمير في الدنيا ، وفضله على كثير من المخلوقات الأخرى ، وسخر له الحيوانات ، ورسم له طريق الخير والسعادة ... وأرسل له الأنبياء والرسل لهدايته وإرشاده ... يقول سبحانه وتعالى : {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَفَعْنَاهُمْ مِنَ الطِّبْيَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} (2) .

{ فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاَهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَتَوَلَّى رَبَّهُ انْكِسَرَ } (3) .

{ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ... } (4) .

والإسلام ينظر إلى الإنسان بموضوعية ، فالناس مختلفون فيما بينهم، فمنهم الكرم والبخيل ، ومنهم فاعل الخير وفاعل الشر ، ومنهم الصالحون والمفسدون وهكذا ...

(1) المرجع السابق : ص 138 .

(2) القرآن الكريم : سورة الإسراء ، الآية 70 .

(3) القرآن الكريم : سورة الفجر ، الآية 15 .

(4) القرآن الكريم : سورة لقمان ، الآية 20 .

والإنسان في الإسلام ينفرد بين الخلائق بحاسن ومساوئ ، لا يوصف بما غيره لأن الحسنه والسيئه - على السواء - لا يوصف بما مخلوق غير مسئول ، وقد يذكر بالضدين في الآية الواحدة ، كما جاء في قوله تعالى : { لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ }⁽¹⁾.

ويمكن القول إن الجمع بين النقيضين في الإنسان ينصرف إلى وصف واحد ، وهو وصف الاستعداد الذي يجعله أهلاً للترقى إلى أحسن تقويم وأهلاً للتدهور إلى أسفل سافلين .

أما إذا نظرنا إلى فكر كثير من علماء الغرب أمثال : مكيا فيلي ودارون وهوبز ... فإنهم ينظرون للإنسان نظرة مختلفة عن نظرة الإسلام .

فعلى سبيل المثال نجد مكيا فيلي يقول إن الإنسان بطبيعته أناني وحقوق ومخادع وجبان ، لا تستثيره إلا منافعه ، ولا تحركه إلا مصالحه ... وأن البشر خبيثاء ، يتمسكون بالمصالح المادية أكثر من تمسكهم بحياتهم الخاصة ... وأن البشر لا يفعلون أى خير أبداً إلا بالضرورة ...

وعلى نفس المتوال يصور توماس هوبز الحالة الطبيعية للإنسان على أنها حالة طمع وأنانية وكبرياء .

أما تشارلز دارون فيقول إنه لا فرق بين الإنسان والحيوان من حيث النوع ، بل الفرق بينهما من حيث الدرجة . كذلك نجده يفضل المجتمع الممجي على المجتمع المتحضر ...

الوسطية والتطرف :

لقد رأينا الإسلام - وهو دين الوسطية - يحارب حدى التطرف والأفراط والتفريط ، يشير إلى هذا قوله تعالى : { وَلَا تَجْعَلْ لِّدِينِكَ مَعْلُومَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا }⁽²⁾.

كذلك يقول الله سبحانه وتعالى : { وَالَّذِينَ إِذَا أَفْقُوا لَمْ يُسْرَفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا }⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم : سورة التين ، الآيتان 4 و 5 .

(2) القرآن الكريم : سورة الإسراء ، الآية 29

(3) القرآن الكريم : سورة الفرقان ، الآية 67

بينما نجد أن الفكر السياسي لمكافيللي أميل إلى التطرف ، فيفرط في حقوق الحاكم (الأمير) على حساب حقوق الشعب .

الصدق :

الإسلام - كما تم شرح ذلك من قبل - حض الإنسان على الصدق في القول والفعل . يقول الله سبحانه وتعالى { قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا } (1) .

ولقد أشار العديد من الفلاسفة إلى فضيلة الصدق ، فعلى سبيل المثال يقول صنوييل سميلز "الصدق ملاك المجتمع الإنساني ، ولولاه لفتى وتداعى المجتمع الإنساني ، ولولاه لفتى وتداعى بناؤه فأصبح فوضى ، والكذب لا يدعم البيوت ولا الأمم ، وقد يكون الكذب أحقر الرذائل ، وقد يكون الباعث عليه العناد وفساد النفوس ، ولكنه في الغالب نتيجة جبن النفوس الفاسدة" .

وبالطبع — كما ذكر من قبل — أشار كل من أفلاطون وأرسطو إلى فضيلة الصدق وأهميته في حياة الإنسان .

بينما نجد مكافيللي على عكس ذلك كله ، لا يرى في الصدق فضيلة ، بل يرى أن الكذب والخداع فضيلة ، يمكن أن تحقق أغراض الأمراء وأغراض الدولة سواء في الاستقرار أو في التعامل مع الامارات أو الدول الأخرى .

الدولة والأخلاق :

الدولة في الإسلام لا بد أن تتبع قواعد الدين وقواعد الأخلاق ، بل إن الإسلام وضع أسس لسلوك الدولة ليس في وقت السلم فقط ، بل في الحرب أيضاً كما بينا من قبل . ولقد أكد كل العلماء على شكل الدولة وسلوكها وقواعدها في ضوء الشريعة الإسلامية .

فنجد على سبيل المثال المدينة الفاضلة وصفات رئيسها عند الفارابي في كتابه "مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة" ، وكذلك الماوردي في تأصيله للحكم العربي الإسلامي في كتابه "تسهيل النظر وتعميل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك" ، وعند ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" ...

بينما نجد ميكافيللي يرى أن الدولة إما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية ، وإما أن لا تقوم

(1) القرآن الكريم : سورة المائدة ، الآية 119 .

عليها . ولقد أكد مكيا فيللي الطريق الثاني . بل إن مكيا فيللي يقرر أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار ، فالدولة عنده لا تعرف الأخلاق سواء في وقت السلم أو الحرب .

ولد الفارابي في عصر عانت فيها المجتمعات الإسلامية من القلق والخوف والتعصب الفكري وطغيان موجة الإلحاد ، بل وصل الأمر إلى الصراع والتقاتل وفساد الخلافة العباسية والتسلط الشعبي على مختلف أجزاء هذه الخلافة .

وكذلك عاصر مكيا فيللي الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا، والحالة التفتت والانقسام والتشتت التي سادت بلاده في ذلك الحين ، وكانت إيطاليا تعاني من فساد عظيم من جانب البايوات ومن جانب الأمراء الصغار الذين كانوا منذ دهر طويل يتسلطون على هذه البقعة ...

ومع أن كل من الفارابي ومكيا فيللي عاشا نفس الظروف ، إلا أن الفارابي كانت نظريته متفائلة ووضع أسس مدينته الفاضلة في ضوء الشريعة الإسلامية وعضض العلاقة بين الأخلاق والدين والسياسة ، بينما مكيا فيللي كانت نظريته متشائمة ، ووضع فكره السياسي على أسس لا أخلاقية ولا دينية ، وفصل الدين والأخلاق تماماً عن السياسة ...

والجدول التالي يقارن بين صفات رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي وصفات الأمير عند

مكيا فيللي كمثال على ما سبق الإشارة إليه :

بعض صفات الأمير	بعض صفات رئيس المدينة الفاضلة
القسوة	جيد الفهم
العنف	لديه الحكمة
الكذب	صادق
الخناع	الذكاء
المبخل	حفظ المشرائع
المكر	محب للعادل
التعناء	غير شره
مهتبا أكثر من أن يكون محبوبا	محبوبا أكثر من يكون مهتبا

بجمل القول إن الشريعة الإسلامية أكدت على علاقة الدين بالدولة، بينما علمانية الغرب (ومنهم مكيا فيللي) فصلا الدين عن الدولة .

الحكم الديمقراطي والحكم الاستبدادي

حدد الإسلام قواعد الحكم كما تم شرحها من قبل — نذكر منها على سبيل المثال :
الشورى والديمقراطية والعدالة والتوازن بين الحقوق والواجبات والتوفيق بين الفرد والمجموع بينما نجد مكيافيللي يؤيد حكم الفرد الواحد وهو الأمير ، ويؤيد الحكومة الاستبدادية ، حيث لا شورى ولا ديمقراطية فيها ، ولا توازن بين حقوق الشعب وواجباته

يقول مكيافيللي " إن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد حكومة موناكية (حكومة الفرد الواحد)... وعلى الأمير أن يجعل من نفسه شخصاً مهيباً مثيراً لخوف رعاياه مستشيراً ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشارة إنسان.

يقول بنيتو موسوليني في تعليقه على كتاب الأمير " إن التعارض في فكر مكيافيللي بين الحاكم والشعب ، وبين الدولة والفرد تعارض محتوم ... "

التاريخ عند مكيافيللي وابن خلدون

تختلف دراسة مكيافيللي عن ابن خلدون للتاريخ وللظواهر الاجتماعية ، فهو يركز دراسته على الدولة فقط أو على أنواع معينة من الدول القديمة ، وخاصة تاريخ إيطاليا في عصره ، ثم يحلل شخصية رئيس الدولة وما يتصف به من صفات حسنة أو سيئة⁽¹⁾ .

(1) جاستون يوتول : مرجع سبق ذكره ، ص 31 .

توصيات البحث

إذن فمكيا فيللى يستمد آراءه ونظرياته من حوادث التاريخ القديم ، وبالأخص من حوادث العصر الذى عاشه ، فهى حوادث شهدتها بنفسه وخبرها ، ثم بين عليها أحكاماً وقواعد عامة⁽¹⁾ .

فى ضوء ما سبق توصى الباحثة بالآتى :

- 1 - ضرورة الاستفادة من الفكر السياسى الإسلامى والاهتداء به عند ممارسة السياسة والحكم والإدارة فى الدول الإسلامية ، والافتخار بذلك بين المجتمعات الأخرى .
- 2 - أهمية الدراسة المتعمقة للفلسفة الأخلاقية عند العلماء المسلمين ، حتى يمكن الاستفادة من نتائج هذه الدراسة فى التأسيس الإسلامى لعلم الأخلاق .

3 - وفى ضوء تحديات عصر العولمة Globalization فلا يجوز أن يقودنا هذا التيار الجارف إلى أن ندوب فيه ونفقد الهوية الإسلامية العربية الخاصة بنا ، كما لا يجوز أن نعزل أنفسنا عن عالمنا الذى نعيش فيه ، فهذا الانعزال فى عالم اليوم قد أصبح أمراً مستحيلاً ، ومن هنا فإن علينا أن نكون إيجابيين ومشاركين فى التطورات التى تحدث من حولنا لا أن نكون مجرد تابعين أو متفرجين .

وليس هناك من شك فى أن الفلسفة وعلم الأخلاق سيظلان لهما دورهما الرائد والمؤثر فى عصر العولمة ، ومن أجل ذلك فإن علينا أن نبحث لأنفسنا عن الصيغة الفلسفية والأخلاقية المناسبة للدخول بها إلى الألفية الثالثة . مع التحذير من كل تقليد شكلى فارغ المضمون يفقدنا الهوية الإسلامية والعربية .

- 4 - أن يتضمن منهج الفلسفة لطلاب المرحلة الثانوية أبواباً أو أجزاءً عن الفلسفة الأخلاقية عند العلماء المسلمين متناسبة مع ما يدرسونه عن الفلسفة اليونانية ... فليست الفلسفة هى سقراط وأفلاطون وأرسطو فقط ، بل هى أيضاً الكندى والفارابى والماوردي وابن تيمية

5 - أن يتم تضمين القيم والفضائل الإسلامية فى محتوى مناهج التلاميذ والطلاب فى جميع المراحل التعليمية بدءاً من رياض الأطفال وحتى الدراسات العليا ، وذلك بشكل مباشر وغير مباشر وخاصة فى مواد اللغة العربية والتربية الإسلامية والفلسفة والمنطق وعلم الاجتماع وعلم النفس والتربية الوطنية

(1) المرجع السابق : نفس الصفحة .

6 - وفيما يتعلق بمكافيللي فإننا ننصح كل حاكم أن يقرأ الأمير ، لا لتطبيق قواعده - والتي تتناقض مع الدين والأخلاق الحميدة والفضائل والمثاليات - وإنما على الأقل ، ليعرف هذه القواعد حتى يتجنب الأخذ بها ، وحتى يستطيع التعامل مع الخصوم إذا استخدموا هذه الأفكار والقواعد .

7 - أهمية بيان وشرح التجربة الإسلامية العربية الناجحة لصاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة وإخوانه حكام الإمارات في قيادتهم الحكيمة لشعب الإمارات ، ولتطبيقهم لنظام حكم قائم على قيم وقواعد الشريعة الإسلامية السمحاء . وهذا سيساهم بدوره في تدعيم هذه التجربة ، وتشجيع الآخرين على الاستفادة منها .

مراجع البحث

أولا : المراجع العربية :

أ ————— المصــــــــــــادر

- 1- القرآن الكريم .
- 2- كتب الأحاديث النبوية الشريفة .
- أ- البخارى، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى بحاشية السنوى، دار إحياء الكتب العربية القاهرة (د.ت).
- ب- مسلم، الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، دار المنلر القاهرة، 1418 هـ - 1998 م.
- ج- الترمذى، سنن الترمذى، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت 1414 هـ - 1994 م
- د- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن مزيد القزوين ، سنن ابن ماجه، دار الحديث القاهرة 1419 هـ - 1998 م.
- هـ- أبو داود، سليمان بن الاشعث السجستاني الأزدي ، سنن أبي داود ، دار الريان للتراث ، القاهرة 1408 هـ - 1988 م.

ب ————— المــــــــــــراجــــــــــــع

- 1- ابراهيم عبد الله المرزوقي : حقوق الإنسان في الإسلام ، ترجمة محمد حسين مرسى (أبو ظبي الجمع الثقافي ، 1997) .
- 2- ابراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية (القاهرة : 1976) .
- 3- ابراهيم مذكور (المحرر) : أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1983) .
- 4- أرسطو طاليس ، الأخلاق ، ترجمة اسحاق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الأولى ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1979.
- 5- أفلاطون ، محاوره الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، الطبعة الثالثة ، القاهرة 1929.
- 6- ، محاوره الجمهورية ، ترجمة نظلة الحكيم و محمد مظهر ، دار المعارف 1993.

- 7- ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضان بيروت (د. ت).
- 8- ابن خلكان ، وفيات الأعيان و أنباء الزمان ، تحقيق محمد محيي الدين ، دار النهضة المصرية 1949.
- 9- ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (الدار البيضاء : دار الآفاق الجديدة ، ط2 ، 1991) .
- 10- : كتاب النبوات (بيروت : دار الكتاب العلمية ، ط2 ، 1993) .
- 11- : الإيمان ، تحقيق وتخريج عصام الدين الصبابي (القاهرة : دار الحديث ، ط2 ، 1997) .
- 12- : اقتضاء الصراط المستقيم ، مخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1998) .
- 13- : السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، صُنعه أبي يعلى القويسني ومحمد أمين الشراوي (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1988) .
- 14- ابن منظور : لسان العرب (بيروت : دار صادر ، بيروت ، 1968 ، 1990) .
- 15- ابن النديم، الفهرست، طبعة القاهرة 1348 هـ.
- 16- أبو بكر إبراهيم التلوع : الأسس النظرية للسلك الأخلاقي (بنغازي : جامعة قار يونس ، 1995) .
- 17- أبو بكر ذكري : مدخل إلى فلسفة الأخلاق (القاهرة : مطبعة دار التأليف ، 1968) .
- 18- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق أبي حفص سيد بن إبراهيم، دار الحديث القاهرة 1419هـ - 1998.
- 19- أبو نصر الفارابي : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق (بيروت : دار المشرق ، ط2 ، 1968) .
- 20- : رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، دراسة وتحقيق سحبان خليقات (عمان : منشورات الجامعة الأردنية ، 1967) .
- 21- : كتاب الواحد والوحدة ، حققه وعلق عليه محسن مهدي (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، 1990) .
- 22- ، آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة القاهرة 1906.
- 23- أحمد أمين : الأخلاق (بيروت : 1969) .
- 24- : كتاب الأخلاق (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط 10 ، 1985) .

- 25 أحمد شلبي : الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط 12 ، 1997) .
- 26 أحمد شمس الدين : أفلاطون سيرته وفلسفته (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1990) .
- 27 أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (القاهرة : دار المعارف ، 1983) .
- 28 أرسطوطاليس : السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون تاريخ) .
- 29 أسعد السحمراني : الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة (بيروت : دار النفائس ، ط 2 ، 1994) .
- 30 أحمد راتب عرموش : قيادة الرسول السياسية والعسكرية (بيروت : دار النفائس ، ط 2 ، 1991) .
- 31 السيد علي شتا : علم الاجتماع الجنائي (الإسكندرية : دار المعارف الجامعية ، 1987)
- 32 الغزالي : إحياء علوم الدين (بيروت : دار القلم ، الجزء الثالث ، بدون تاريخ) .
- 33 الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة : مطبعة السعادة ، 1909) .
- 34 : أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط 4 ، 1978) .
- 35 : أدب الدنيا والدين ، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينه (القاهرة : دار الشعب ، 1978) .
- 36 : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت : دار العلوم العربية والمركز الإسلامي للبحوث ، 1987) .
- 37 : قوانين الوزارة وسياسة الملك ، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت : دار الطليعة ، ط 2 ، 1993) .
- 38 الموسوعة الفلسفية المختصرة : ترجمة فؤاد كاملي وآخرون (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1963) .
- 39 إمام عبد الفتاح إمام : فلسفة الأخلاق (القاهرة : دار الثقافة ، 1985) .
- 40 أنطون رحمه : " وسائل الإعلام وأثرها على القيم التربوية في المجتمع العربي المعاصر " ، وسائل الإعلام وأثرها في المجتمع العربي المعاصر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس : 1992 .

- 41- برنار لويس : لغـة السـياسـة في الإسـلام ، ترجمه إبراهيم شتا (قبرص : دار قرطبة ، 1993) .
- 42- توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1953).
- 43- : الفلسفة في مسارها التاريخي (القاهرة : دار المعارف ، 1977) .
- 44- : فلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ط 9 ، 1991) .
- 45- جاستون بوتول : تاريخ علم الاجتماع ، ترجمة غنيم عبدون ، مراجعة جلال حسن صادق (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون تاريخ) .
- 46- جعفر آل ياسين : الفارابي في حدوده ورسومه (بيروت : عالم الكتب ، 1985) .
- 47- حازم البيلالوي وأحمد جامع : الاقتصاد (القاهرة : وزارة التربية والتعليم ، 1999).
- 48- حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (بيروت : دار الجيل ، ج 1 ، ط 14 ، 1996) .
- 49- زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية (القاهرة : مكتبة مصر ، 1966).
- 50- زكريا بشير إمام : تاريخ الفلسفة الإسلامية (الخرطوم : الدار السودانية للكتب ، 1998) .
- 51- زكريا عبد المنعم إبراهيم : نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة (القاهرة : مطبعة السعادة ، 1985) .
- 52- زينب رضوان : الإسلام وقضايا المرأة (دبي : دار القراءة للجميع ، ط 2 ، 1993) .
- 53- سامية عبد الرحمن عبد السلام : القيم الأخلاقية ، دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1992).
- 54- سمير كامل : المدخل للعلوم القانونية (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1998) .
- 56- السيد محمد بدوي ، الأخلاق بين الفلسفة و الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2000.
- 57- سيد غنيم ومحمود أبو النيل : القيم والكفاية الإنتاجية لدى العمال الصناعيين (القاهرة : منشورات الدراسات العليا ، جامعة عين شمس ، 1979) .
- 58- سيد محمد عبد العال : دراسة دينامية العلاقة بين القيم والطموح (القاهرة : كلية الآداب : جامعة عين شمس ، رسالة دكتوراه ، غير منشورة 1977) .

- 59- صاحب عبد الحميد : ابن تيمية حياته وعقائده (بيروت : الغدير للدراسات والنشر ، 1996) .
- 60- عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ، عرض ونقد (دمشق : مطبعة جامعة دمشق ، جـ 2، 1959) .
- 61- عباس محمود العقاد : الديمقراطية في الإسلام (القاهرة : دار المعارف ، 1960)
- 62- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري : الشورى وأثرها في الديمقراطية ، دراسة مقارنة (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1996) .
- 63- عبد الحميد متولي : الإسلام ومبادئ نظام الحكم (الإسكندرية : منشأة المعارف ، 1990) .
- 64- عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي، دار الوفاء للطباعة و النشر ، الإسكندرية 2001.
- 65- عبد الغني عبود : الأسرة المسلمة والأسرة المعاصرة (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1979) .
- 66- عبد الرحمن الشرقاوي : ابن تيمية الفقيه المعذب (القاهرة : دار الشروق ، 1990) .
- 67- عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، جـ 2 ، 1984) .
- 68- عبد الله لؤلؤ وموزه غباش : علم الاجتماعي الشرطي (دبي : كلية شرطة دبي ، 1997) .
- 69- عبد الله ناصع علوان : التكافل الاجتماعي في الإسلام (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، 1983) .
- 70- عبده الحلو : الوافي في تاريخ الفلسفة العربية (بيروت : دار الفكر اللبناني، 1995) .
- 71- علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1975) .
- 72- : الفكر السياسي الغربي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1996).
- 73- : و محمد جلال شرف ، خصائص الفكر السياسي في الإسلام، طبعة الإسكندرية 1975.

- 74 فاروق أحمد الدسوقي : " مدى تأثير القيم الإسلامية على برامج الأطفال بدول الخليج"، نـدوة ماذا يريد التربويون من الإعلاميين ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض : 1985 .
- 75 فاروق سعد : مع الفارابي والمدن الفاضلة (بيروت : دار الشروق ، 1982)
- 76 فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1982) .
- 77 فائزة أنور شكرى ، المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين و الغربيين، دار المعرفة الجامعية، 1998 .
- 78 فؤاد حيدر : المرأة في الإسلام وفي الفكر الغربي (بيروت : دار الفكر العربي ، 1992)
- 79 فؤاد محمد النادي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام (دبي : كلية شرطة دبي ، 1999) .
- 80 ماهر عبد القادر محمد محمد علي، حربى عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى ، دار المعرفة الجامعية 2000.
- 81 ماهر محمود عمر، سيكولوجية العلاقات الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (د.ت).
- 82 ماجد الفخري : أرسطو المعلم الأول (القاهرة : 1970) .
- 83 ماهر راغب الحلو : الدولة في ميزان الشريعة (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، 1994) .
- 84 ماهر كامل وآخرون : مبادئ الأخلاق (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1985) .
- 85 مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط (القاهرة : مجمع اللغة العربية ، المجلد الأول ، 1960)
- 86 محمد أبو زهره : ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1974) .
- 87 محمد أبو زهره : التكافل الاجتماعي في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1978) .
- 88 محمد التكريتي : آفاق بلا حدود (عمان : دار المنطقي ، 1994) .

- 89 محمد بن يعقوب الفيروز ابادي : القاموس المحيط (القاهرة : المطبعة الميمية ، ج 1)
- 90 محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي في الإسلام ، شخصيات ومذاهب (الاسكندرية : دار الجامعات المصرية ، 1978) .
- 91 محمد حسام محمود لطفى : المدخل لدراسة القانون (القاهرة : مطبعة النسر الذهبي ، ط 4 ، 1999) .
- 92 محمد رمضان محمد : علم النفس الجنائي (دي : كلية شرطة دي ، 1998) .
- 93 محمد صيام محمود مصطفى : المدخل لدراسة القانون (القاهرة : مطبعة النسر الذهبي ، ط 4 ، 1999) .
- 94 محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية 1993 .
- 95 : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1986) .
- 96 : تاريخ الفكر الفلسفي — الفلسفة الحديثة (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، الجزء 4 ، 1996) .
- 97 محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم (القاهرة : دار الشروق ، 1989) .
- 98 محمد غلاب : هذا هو الإسلام (القاهرة مطابع الشعب ، 1956) .
- 99 محمد عاطف غيث وآخرون : قاموس علم الاجتماع (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1979) .
- 100 محمد عبد الستار نصار : دراسات في فلسفة الأخلاق (الكويت : دار القلم ، 1982) .
- 101 محمد عبد القادر حاتم : الأخلاق في الإسلام (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1995) .
- 102 محمد فاروق النبهان : نظام الحكم في الإسلام (الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، 1987) .
- 103 محمد محمد طاهر : علم الأخلاق ، النظرية والتطبيق (بيروت : دار ومكتبة الهلال ، 1987) .
- 104 محمد مرسي عبد الله : إمارات الساحل و عمان و الدولة السعودية الأولى (القاهرة : 1978) .

- 105 محمد ممدوح علي محمد العربي : الأخلاق والسياسية في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992) .
- 106 محمد موسى يوسف : مباحث في فلسفة الأخلاق (القاهرة : مطبعة الأزهر ، 1963) .
- 107 محمود السيد أبو النيل : " القيم الاجتماعية والذكاء والشخصية لدى طلبة وطالبات جامعة الإمارات العربية المتحدة : ، مجلة الخليج العربي ، جامعة البصرة ، العراق : 1981
- 108 محمود السيد أبو النيل : علم النفس الاجتماعي (بيروت : دار النهضة العربية) الجزء الأول ، ط 4 ، 1985) .
- 109 محمود حمدي زقزوق : مقدمة في علم الأخلاق (الكويت : دار القلم ، ط 3 ، 1983) .
- 110 محمود محمد الطنطاوي : السلام والحرب في الشريعة الإسلامية (دبي : مؤسسة البيان ، 1996) .
- 111 محيي الدين الخطيب : التفاعل الاجتماعي (دبي : كلية شرطة دبي ، 1993) .
- 112 : علم النفس الجنائي (دبي : كلية شرطة دبي ، 1994) .
- 113 مدحت محمد أبو النصر وأحمد عبد العزيز النجار : الرعاية الاجتماعية في الامارات العربية المتحدة : الماضي والحاضر والمستقبل (العين : مكتبة الفلاح ، 1996) .
- 114 مساعد بن عبد الله الحيا : القيم في المسلسلات التلفازية (الرياض : دار العاصمة ، 1414هـ .
- 115 مسكويه، الفوز الأكبر، تقليع عبد الفتاح أحمد فؤاد ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1989 .
- 116 مصطفى أبو زيد فهمي : فن الحكم في الإسلام (القاهرة : دار الفكر العربي ، ط 2 ، 1993) .
- 117 مصطفى النبوي : اليوبيل الفضي والنهضة النسائية (أبو ظبي : الاتحاد النسائي العلم ، 1997) .
- 118 مصطفى غالب : الفارابي (بيروت : دار ومكتبة الهلال ، 1979) .
- 119 مصطفى محمد الجمال : تجديد النظرية العامة للقانون (الاسكندرية : الفتح للطباعة والنشر ، 1998) .

- 120- منير البعلبكي : المورد ، قاموس إنجليزي - عربي (بيروت : دار العلم للملايين ، 1993).
- 121- مكتب الإنماء الاجتماعي : البناء القيمي في المجتمع الكويتي (الكويت : الديوان الأميري ومكتب الإنماء الكويتي ، 1997) .
- 122- ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام (بيروت : دار الأندلس ، ط 2 ، 1982) .
- 123- نوال محمد عمر : دور الإعلام الديني في تغيير بعض قيم الأسر الريفية والحضرية (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، 1984) .
- 124- نيقولو مكيافيللي : الأمير ، تعريب خيرى حماد (المغرب : دار الأفاق الجديدة ، ط 21 ، 1998).
- 125- هـ . سدجويك : المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى (الاسكندرية : دار نشر الثقافة ، 1994) .
- 126- هنرى برجسون ، المدخل إلى الميتافيزيقا ، ترجمة محمد علي أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1996.
- 127- وليام ليلي : المدخل إلى علم الأخلاق ، ترجمة وتقديم وتعليق علي عبد المعطي (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1985) .
- 128- وليد الراشد : "الأخلاق ومكانتها في الإسلام" ، مجلة الشرطة والمجتمع ، الإدارة العامة لشرطة عجمان ، العدد 23 ، السنة 2 ، أكتوبر 1998 .
- 129- يحيى عبد الله المعلمي : مكارم الأخلاق في القرآن الكريم (حائل : مطبوعات النادي الأدبي ، ط 4 ، 1417 هـ) .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- 1- Abdul Azim Islahi : **Economic Concepts of IBN TAIMIYAH** (London : The Islamic Foundation , 1988) .
- 2- Abo Nasr – Farabi : **On The Perfect State** (Mabadi ara ahl al – madinat al – fadilah) Translation by Richard Walzer (Oxford : Oxford Univ . Press , 1985) .
- 3- Bernard Williams : **Morality , An Introduction To Ethics** (Cambridge : Univ . Press , 1990) .
- 4- B. Hooker (edr.) : **Truth in Ethics** (Oxford : Blackwell Publishers Ltd., 1996).
- 5- **Collins Dictionary of Economics** (Glasgau : Haroer Collins Publishers , 1993) .
- 6- F . Geyer : **Alienation Theory – A General System** (N . Y . : Pergaman Press , 1992) .
- 7- Hugh Lafollette (edr.) : **Ethics in Practice** (cambridge : Blackwell Publishers Ltd., 1997).
- 8- Ken Browne : **An Introduction to Sociology** (Cambridge : Polity Press , 1992) .
- 9- Majid Fagry : **Islamic Philosophy** (Oxford : One World , 1998) .
- 10- Mohamed Abd EL Kader Hatem : **Ethics in Islam** (Cairo : 1995) .
- 11- M . Sherif : **The Psychology of Social Norms** (1936) .
- 12- Muhsin Mahdi : **Alfarabi's On One and Unity** (Casablanca : Les Editions Toubkal , 1989) .

- 13- Paul Edwards (edr.) : **The Encyclopedia of Philosophy** (London : Macmillan Publishing Co., Inc., 1967).
- 14- Peter Sainger : **Practical Ethics** (Cambridge : University Press , 2 d . ed . , 1995) .
- 15- Raymond Willimas : **Keyword A Vocabulary of Culture and Society** (London : Flamingo , 1987) .
- 16- ~~Richard C . Martin et . al .~~ : **Defenders of Reason in Islam** (Oxford : One World , 1997) .
- 17- **The Oxford Dictionary** : (Oxford : Oxford University Press , 1998) .
- 18- Thomas Mautner (edr.) : **A Dictionary of Philosophy** (Oxford : Blackwell Publishers Ltd., 1998).

ملحق رقم (1)

نظام الحكم
في
دولة الإمارات العربية المتحدة

نظام الحكم في دولة الإمارات العربية المتحدة

1- التعريف بدولة الإمارات العربية المتحدة : (1)

ظل ساحل عمان يحظى بمكانته التاريخية والتجارية في العصر الإسلامي حين أصبحت البصرة أهم الموانئ الإسلامية على الخليج ، حيث كانت السفن تواصل رحلاتها إلى الشرق وبلاد الصين وترسو أثناء رحلتها الطويلة على ساحل عمان لتزود بالمؤن والزراد ولتستعد لمواصلة رحلتها الطويلة إلى الشرق الأقصى .

ولأهمية موقع ساحل عمان أرسل البرتغاليون أسطولهم لردع القواسم أصحاب أكبر أسطول في المنطقة ، واستبسل السكان دفاعاً عن وطنهم ولكن الشجاعة لم تنمر أمام مدفعية البرتغاليين وأعداد سفنهم وكثرة جنودهم حتى أجبر الحاكم على الاستسلام .

وجاء الهولنديون ليرثوا البرتغاليين وليسيطروا على المنطقة . ودخل الفرنسيون ميدان الصراع في المنطقة بحجة مقاومة النفوذ البريطاني الذي ازداد في المنطقة بحجة حماية الطريق بين بريطانيا والهند أحد مستعمراتها .

وأرسلت بريطانيا حملة عسكرية للسيطرة على المنطقة ، إلا أنها باءت بالفشل ، فأرسلت أخرى استطاعت إنزال قواتها على بعد ميلين من رأس الخيمة .

وقاوم العرب المستعمر بشجاعة دفاعاً عن وطنهم وسقط منهم حوالي أربعمائة شهيد واكتسح الانجليز المنطقة تحت ستار المدفعية القوية الحديثة وأجبروا حكام منطقة ساحل عمان على توقيع معاهدات جائرة تحت هذه الظروف ، واستغل المستعمر الإنجليزي الوضع لاستغلال المنطقة اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً .

إلا أن أهل المنطقة ظلوا يعملون جاهدتين لتحرير بلادهم من الاستعمار . وبدأ النفوذ البريطاني يضعف خاصة بعد معركة السويس عام 1956م والخسائر البريطانية العسكرية والاقتصادية والسياسية التي أدى إليها فشل حملة السويس (العدوان الثلاثي على مصر) . وتوحدت كلمة العرب على ضرورة إعلان الاستقلال بعد إعلان بريطانيا انسحابها من

(1) انظر : محمد مرسي عبد الله : إمارات الساحل و عمان والبلولة السعودية الأولى (القاهرة : 1978) .

وسيد نوفل : إمارات الساحل العماني (القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، 1972) .

علي حسن الحمداني : دولة الإمارات العربية المتحدة ، نشأتها وتطورها (الكويت : مكتبة الملا ، 1986) ص

الخليج العربي عام 1971م⁽¹⁾...

ففي ديسمبر 1971 تم الإعلان رسمياً عن قيام دولة الإمارات العربية المتحدة .
وفي السادس من ديسمبر انضمت دولة الإمارات إلى جامعة الدول العربية ، لتصبح العضو
رقم 18 فيها... وفي التاسع من الشهر نفسه أصبحت الدولة رقم 132 في منظمة الأمم المتحدة⁽²⁾ .
هذا وتقع دولة الإمارات العربية المتحدة في الزاوية الجنوبية الشرقية لشبه الجزيرة العربية .
ويحدها شمالا الخليج العربي وجنوبا المملكة العربية السعودية وشرقاً سلطنة عُمان وغرباً قطر والمملكة
العربية السعودية⁽³⁾ .

وتطل دولة الإمارات على مضيق هرمز ، الذي يشكل مدخل الخليج العربي ، كما تحتل
موقعا استراتيجيا هاما بوقوعها في ملتقى الطرق الجوية والبحرية بين منطقة جنوب غرب آسيا (الهند
وباكستان وأفغانستان وإيران ...) وبين دول أوروبا .

وتضم دولة الإمارات سبع إمارات هي : أبو ظبي ودبي والشارقة ورأس الخيمة وعجمان وأم
القيوين والفجيرة . وعاصمة دولة الإمارات هي مدينة أبو ظبي . وتبلغ مساحة دولة الإمارات حوالي
77 ألف كيلو متر مربع (عدا الجزر) .

وتشكل إمارة أبو ظبي منها القسم الأكبر بمساحة تبلغ نحو 67.340% كيلو متر مربع وهي
تعاادل 86.67% من المساحة الإجمالية للدولة ، بينما تبلغ مساحة إمارة دبي نحو 3.885 كيلو متر مربع
والشارقة 2.590 كيلو متر مربعاً (3.33%) ، ثم إمارة أم القيوين التي تبلغ مساحتها 777 كيلو متر
مربع أو ما نسبته 1% الفجيرة ومساحتها 1.65 كيلو متر مربع (1.5%) رأس الخيمة 1.684 كيلو متر
مربع أو ما يعادل 2.17% من المساحة الإجمالية⁽⁴⁾ .

وأخيراً إمارة عجمان التي تضم رقعة مساحة هي الأصغر بين الإمارات إذ تعادل 0.33%
من المساحة الكلية بكيلة مترات مربعة تبلغ 259 ، وبذلك تحتل الدولة المرتبة الثالثة بين دول مجلس

(1) انظر : جمال زكريا قاسم : دراسة لتاريخ الإمارات العربية في عصر التوسع الأوروبي الأول (القاهرة : دار
الفكر العربي ، 1985) .

(2) خالد بن محمد القاسمي : الإمارات العربية المتحدة ، تاريخ وحضارة (السكندرية : المكتب الجامعي الحديث ،
1998) ص 66 .

(3) انظر : مدحت محمد أبو النصر وأحمد عبد العزيز النجار : الرعاية الاجتماعية في الإمارات العربية المتحدة (العين :
مكتبة الفلاح ، 199) ص 55 - 56 .

(4) صفوح غالب خير : السكان والتوسع العمراني ، في مجتمع الإمارات ، مجموعة من المؤلفين (العين :
كلية الآداب) جامعة الإمارات العربية المتحدة ، 1994 . ص 450 - 453 .

التعاون لدول الخليج العربي من حيث المساحة بعد السعودية وسلطنة عُمان⁽¹⁾ ..
وتعتبر دولة الإمارات سوقاً مفتوحة للتجارة والاستثمارات. كما تعتبر مركزاً تجارياً
واستثمارياً بارزاً ، نظراً للحرية الاقتصادية المتاحة وعدم وجود أية ضرائب على الدخل والأرباح
وتوفر حرية حركة رؤوس الأموال والبضائع .
ومن الناحية الاقتصادية فإن اقتصاد دولة الإمارات يعتمد بشكل رئيسي على النفط والغاز ،
ولكن سياسة الدولة الاقتصادية تركز على استخدام الثروة في تنويع مصادر الدخل بغية التقليل من
الإعتماد على البترول كمصدر وحيد للدخل . وهذا ما أكدته التقارير السنوية لمصرف الإمارات
المركزي وخاصة لعامي 1993م و 1994م وحتى عام 1999م .
لقد صمد اتحاد الإمارات السبع بأسلوبه الواقعي والمتلني متجاوزاً العديد من الصعوبات
والتحديات خلال ثلاث وعشرين سنة من عمره ، واستمر الاتحاد في الصمود أمام تحديات ومخاطر
عقد السبعينات والثمانينات وتحول إلى كيان سياسي معترف به عربياً ودولياً ، وذلك على خلاف ما
حدث لمعظم التجارب الوحدوية. والاتحادية العربية الأخرى⁽²⁾ .
وأصبح الكيان الاتحادي اليوم حقيقة ملموسة ومعاشة على أرض الواقع وأثبت بما لا يدع
مجالاً للشك خطأ كل التوقعات المتشائمة والتي كانت تتوقع فشل الاتحاد وتفككه إلى كيانات صغيرة
ومجزأة ومستقلة عن بعضها البعض . إن الذي حدث على أرض الواقع هو عكس ذلك
تماماً ، فقد تداخلت المصالح وتشابكت المكتسبات وأمكن احتواء الخلافات⁽³⁾ .

2- نظام الحكم في دولة الإمارات العربية المتحدة :

لقد حدد الدستور المؤقت لدولة الإمارات أهداف الاتحاد بين الإمارات السبع والتي شكلت
دولة الإمارات ، على النحو التالي :

" أهداف الاتحاد هي الحفاظ على استقلاله وسيادته وعلى أمنه واستقراره ، ودفع كل
عدوان على كيانه أو كيان الإمارات الأعضاء فيه وحماية حقوق وحريات شعب الاتحاد ، وتحقيق
التعاون الوثيق فيما بين إماراته لصالحها المشترك من أجل هذه الأغراض ، ومين أجل ازدهارها
وتعميمها في كافة المجالات وتوفير الحياة الأفضل لجميع المواطنين مع احترام كل إمارة عضو

-
- (1) المرجع السابق ..
 - (2) مركز دراسات الوحدة العربية : تجربة الإمارات العربية المتحدة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،
1981) .
 - (3) عبد الخالق عبد الله وآخرون : المجتمع المدني (الشارقة : جمعية الاجتماعيين ، 1995) ص 166 .

الاستقلال وسيادة الإمارة الأخرى في شئونها الداخلية في نطاق هذا الدستور " (1) ..

إن بناء المؤسسات الرسمية تحقيقاً لمبدأ تخصص المؤسسات والدوائر وفصل السلطات يعتبر من أهم سمات الدولة الحديثة .

إن الدولة الحديثة تتطلب فصل المؤسسات التنفيذية والتشريعية والقضائية بحيث تؤدي كل منها اختصاصات ووظائف محددة ، الأمر الذي يضمن العقلانية والاستقرار على الحياة السياسية ويبعدها عن القرارات الفردية والعفوية . وتوزع السلطات التنفيذية والتشريعية في الإمارات بين ثلاث مؤسسات اتحادية هي المجلس الأعلى ، ومجلس الوزراء ، والمجلس الوطني ، بالإضافة إلى سلطة القضاء (2) ..

1- المجلس الأعلى :

وهو السلطة العليا في الاتحاد ، ويشكل من حكام الإمارات المكونة للاتحاد ، أو من يقوم مقامهم . ولكل إمارة صوت واحد في مداولات المجلس .

ويتولى المجلس رسم السياسة العامة في جميع المسائل الموكولة للاتحاد ، والتصديق على القوانين الاتحادية ، والمراسيم والمعاهدات والاتفاقيات الدولية ، والرقابة العليا على شئون الاتحاد .
وتصدر قرارات المجلس الأعلى في المسائل الموضوعة بأغلبية خمسة أعضاء من أعضائه على أن تشمل هذه الأغلبية صوتي أميري أبو ظبي ودبي ، أما قراراته في المسائل الإجرائية فتصدر بأغلبية الأصوات ، ويتنخب المجلس الأعلى من بين أعضائه رئيساً للاتحاد ونائباً لرئيس الاتحاد .

وقد رأس سمو الشيخ زايد حاكم أبو ظبي المجلس الأعلى للاتحاد منذ قيامه في عام 1971 وحتى الوقت الحاضر . كما أن حاكم دبي سمو الشيخ راشد آل مكتوم اضطلع بمهام نائب الرئيس منذ قيلم الاتحاد وحتى وفاته ، حيث خلفه في المنصب سمو الشيخ مكتوم بن راشد حاكم دبي أيضاً .

هذا ويعاون المجلس في مباشرة سلطاته مجلس الاتحاد ، والذي يمثل الهيئة التنفيذية للاتحاد .
هذا المجلس يمارس اختصاصاته وفقاً للسياسة العليا التي يقرها المجلس الأعلى وطبقاً للقوانين الاتحادية (3) ..

(1) الدستور المؤقت لبولة الإمارات العربية المتحدة ، المادة 10 .

(2) انظر : المرجع السابق : ص ص 167 - 172 .

(3) على حسن الحمداني : مرجع سبق ذكره ، ص 27 .

2- مجلس الوزراء :

ويتكون من رئيس مجلس الوزراء ونائبه وعدد من الوزراء ، ويتولى هذا المجلس متابعة تنفيذ السياسة العامة لحكومة الاتحاد ، واقتراح مشروعات القوانين الاتحادية وإعداد مشروعات الميزانية السنوية ، وإعداد مشروعات المراسيم والقرارات المختلفة ، والإشراف على تنفيذ القوانين والمراسيم ، ومهام أخرى .

ومنذ قيام الاتحاد يرأس مجلس الوزراء حاكم دبي أو ولي عهده ، وتمثل جميع الإمارات في مجلس الوزراء وفق حصص أقرب ما تكون من الثبات .

3- المجلس الوطني الاتحادي :

ويتشكل المجلس الوطني الاتحادي من (40) عضوا موزعين على النحو التالي :

أبو ظبي	8 مقاعد .
دبي	8 مقاعد .
الشارقة	6 مقاعد .
رأس الخيمة	6 مقاعد .
عجمان	4 مقاعد .
أم القيوين	4 مقاعد .
الفجيرة	4 مقاعد .

وقد ترك لكل إمارة تحديد طريقة اختيار المواطنين الذين يمثلونها في المجلس .

وقد لجأت إمارات الدولة كافة إلى التعيين منذ قيام الاتحاد وحتى هذا التاريخ .

ومدة العضوية في المجلس ستان ميلاديتان ، ويجوز إعادة اختيار من انتهت مدة عضويتهم من الأعضاء ، وعضو المجلس الاتحادي ينوب عن شعب الاتحاد جميعه ، وليس فقط عن الإمارات التي يمثلها داخل المجلس ، وفق ما جاء في الدستور الدائم للإمارات .

وجلسات المجلس علنية ، وتعقد الجلسات سرية إذا طلب ذلك بمثل الحكومة ، أو رئيس المجلس ، أو ثلث الأعضاء ، ويتولى المجلس الوطني النظر في مشروعات القوانين قبل رفعها إلى رئيس الاتحاد ، كما ينظر في مشروع الميزانية العامة السنوية للاتحاد ، وفي مشروع قانون الحساب الختامي كما أن له أن يناقش أي موضوع من الموضوعات العامة .

4- القضاء في الإمارات :

نص الدستور الدائم في الإمارات أن العدل أساس الملك ، والقضاة مستقلمون لا سلطان عليهم في أداء واجبهم لغير القانون وضمايرهم .

وقد تضمن الدستور تشكيل المحكمة الاتحادية العليا ، وقد نص على أن رئيس المحكمة الاتحادية العليا وقضاها لا يعزلون ابيان توليهم القضاء ، ولا تنتهي ولايتهم إلا بالوفاة أو الاستقالة أو بلوغ سن الاحالة إلى التقاعد ، أو ثبوت عجزهم عن القيام بمهام وظائفهم لأسباب صحية .

وقد اختصت المحكمة الاتحادية العليا بالفصل في المنازعات المختلفة بين الإمارات الأعضاء للاتحاد ، وبحث دستورية القوانين الاتحادية ، وبحث دستورية القوانين والتشريعات واللوائح عمومًا . وتفسير أحكام الدستور ، ومسألة الوزراء وكبار موظفي الاتحاد ، وقد نص الدستور على أن يكون للإمارات نائب عام يعين بمرسوم اتحادي يصدر بموافقة مجلس الوزراء ، ويعاون النائب العام عدد من أعضاء النيابة العامة .

5- السلطات المحلية : (1)

ترك الدستور للإمارات الأعضاء أن تمارس السيادة على أراضيها ومياهها الإقليمية في جميع الشؤون التي لا يختص بها الاتحاد بمقتضى الدستور ، كما أن مواد الدستور تركت للإمارات جميع السلطات التي لم يعهد بها للاتحاد ، وأن تشارك جميعاً في بنيانه ، وتفيد من وجوده وخدماته وحمايته ، كما أنه أجاز للإمارات الأعضاء في الاتحاد عقد اتفاقات محدودة ذات طبيعة إدارية محلية مع الدول والأقطار المجاورة لها ، على ألا تتعارض مع مصالح الاتحاد ولا مع القوانين الاتحادية .

وبموجب هذه الصلاحيات الممنوحة للإمارات ، تسيطر كل إمارة على إنتاج وتسويق البترول في أراضيها ، كما أن لبعض الإمارات مجالس استشارية ، ومكاتب تنفيذية ، ودوائر محلية ، تشرف على العديد من الشؤون الاقتصادية والصحية ، والتخطيط . وما سوى ذلك من الأنشطة .

إن توزيع السلطات والاختصاصات ما بين الحكومة الاتحادية والسلطات المحلية يضي نوعاً من التعددية على الإمارات ، ومثل هذه التعددية تعكس نفسها إيجاباً على حركة ومسيرة المجتمع المدني في الدولة . إذ إن العديد من مؤسسات المجتمع المدني أشهرت وتمارس أنشطتها بموجب قرارات محلية .

(1) المرجع السابق : ص ص 173 - 174 .

كما أن المؤسسات المحلية أفرزت العديد من المؤسسات الثقافية المتميزة والفاعلة في مجتمع الإمارات ، إضافة إلى ما تتلقاه الجمعيات والأندية من دعم تلك المؤسسات والذي يفوق في كثير من الأحيان دعم الحكومة الاتحادية .

ملحق رقم (2)

التكافل الاجتماعي
في الإمارات العربية المتحدة
الماضي والحاضر

مقدمة :

أولاً : التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة في الماضي .

- 1- الزكاة والصدقات .
- 2- الفزعة .
- 3- الشوفة .
- 4- الطراز .

ثانياً : التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة في الحاضر .

- 1- الضمان الاجتماعي .
 - 2- مؤسسة صندوق الزواج .
 - 3- الجمعيات الخيرية .
- أ - مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية .
- ب - جمعية الهلال الأحمر .
- ج - دار زايد للرعاية الشاملة .
- د - مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للأعمال الخيرية والإنسانية .

خاتمة :

مقدمة

يمثل مجتمع الإمارات نموذجًا للمجتمع الانتقالي الذي شهد منذ السبعينات بعد اكتشاف النفط عام 1963م - وحتى الوقت الحاضر تحولاً جذرياً من مجتمع تقليدي حقق خطوات واسعة وعلى أكثر من صعيد على طريق التنمية الاجتماعية والاقتصادية .

فلقد حققت دولة الإمارات نهضة شاملة يعيشها المجتمع في الوقت الحاضر . فالدولة تهتم بتوفير العديد من سبل الرعاية والتقدم للسكان .

وشهدت هذه النهضة الدول والمنظمات الدولية . ففي تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في عام 1995 احتلت الإمارات المرتبة الخامسة والأربعين بين دول العالم كافة ، والمرتبة الثانية بين الدول العربية ⁽¹⁾ .

وقد تمثلت هذه النهضة في : زيادة الدخل القومي والفردى ، التطور الواسع في التعليم ، واستثمار الثورة المالية في توفير الخدمات ذات النفع العام مثل : الطرق والمساكن والكهرباء والماء ... وفي تقديم الكثير من برامج الرعاية الاجتماعية لجميع فئات الشعب من نساء وأطفال وشباب ومسنين ... كل ذلك لتوفير مستوى معيشي مناسب لهم ، وحياة كريمة تدفعهم نحو العمل والانتماء لوطنهم .

ويهدف هذا الملحق إلى رصد بعض صور التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة في الماضي - قبل اكتشاف النفط - وفي الحاضر - بعد استخدام النفط .

فالإمارات كمجتمع عربي إسلامي يؤمن بقيم التعاون والتراحم والأخوة ، مما دفعه في مرحلة القبيلة ، ثم في مرحلة الدولة إلى توفير الرعاية الاجتماعية والتكافل الاجتماعي للفئات أو الشرائح المحتاجة ، أو التي تمر بظروف صعبة أو التي لديها احتياجات خاصة ...

وفي معرض تناول الأسس أو المنطلقات الأخلاقية والدينية للفكر السياسي في الإسلام ، رأت الباحثة استعراض تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة في ميادين العمل الاجتماعي باعتبار أن دولة الإمارات قوامها مجتمع مؤسس على المبادئ والقيم والفضائل الإسلامية ويستند في توجهاته وسلوكيات أفرادها على الموروث الثقافي العربي .

ولهذا نجد أن الدولة كصياغة قانونية ودستورية للمجتمع عبرت عن هويتها الإسلامية والعربية في المادة الأولى من الدستور للمؤقت ثم الدائم ، وهذه المبادئ تقوم على ثوابت كفل لها

(1) انظر : موزة غباش : التنمية البشرية في دولة الإمارات (أبو ظبي : المجمع الثقافي ، 1996) ص 11 .

أصلها الإسلامي ، حق النهمه والاستمرارية رغم التحولات الاجتماعية الكبيرة التي تعرض لها المجتمع ، وهي تحولات قل ان يكون قد تعرض لها إلا القدر اليسير من المجتمعات في العالم المعاصر .
تميز مجتمع الإمارات بقدرته على استيعاب كل الآثار الاجتماعية التي صاحبت افرزات التحولات الاجتماعية التي مر بها المجتمع ، بل لعله من اللافت للنظر أن أصالة البناء الاجتماعي استطاعت أن تقف سداً منيعاً أمام العادات والتقاليد الوافدة التي جاءت بها نحو 4 مليون نسمة تدفقوا على شكل موجات من شتى بقاع العالم حاملين معهم عاداتهم وأنماط ثقافتهم وتقاليدهم وديانتهم وعقائدهم .

بل إن مجتمع الإمارات خصوصاً في المناطق النائية التي تسكنها العشائر والجماعات ذات الأصول القبلية واجه آثار التغير الاجتماعي .

هذا يعني أن تأثير التغيرات والتحولات الاجتماعية أحدث بعض الآثار في المجتمع الحضري ، ونعني به مجتمع المدن الكبرى كأبو ظبي ودبي والشارقة ، وأن تلك المؤثرات تقل في حجمها كلما ابتعدنا عن المراكز الحضرية .

سبق الإشارة إلى أن الإسلام دين جاء للجميع ، لأنه دين جميع البشر فالناس جميعاً أخوة . فالإسلام دين يقوم على الفضيلة ويحض على الخلق الكريم واليدل والعطاء دفاعاً عن قيم الأخاء والتأزر الاجتماعي .

وتعتبر قيم التكافل الاجتماعي من أهم القيم الموجهة لسلوك الإنسان المسلم وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في معرض تناولنا للفصل الخاص بالآثار الاجتماعية للإسلام .

وبما أن دولة الإمارات العربية المتحدة تستهدي بالشرعة الإسلامية في قانونها وسياساتها الاجتماعية ، وبحكم كونها دولة عربية مسلمة ، رأينا تسليط الضوء على أهم معالم السياسة الاجتماعية في دولة الإمارات العربية المتحدة والتي تتأكد من خلال السياسة الاجتماعية التي تبناها الدولة دعماً لمشروعات التكافل الاجتماعي ، وخاصة القانون الاتحادي للضمان الاجتماعي رقم (13) لعام 1972م في شأن المساعدات الاجتماعية ، كعلامة بارزة في هذا الشأن .

إن أصول التكافل الاجتماعي لها جذور ضاربة في عمق الثقافة العربية والموروث الإسلامي . وقد سار أفراد مجتمع الإمارات رداً طويلاً من الزمان عاملين بهذا النظام الذي ينسجم أصلاً مع تقاليد وعادات القبائل والعشائر العربية ، كقبائل كانت تعيش على الرعي والصيد وتجارة اللؤلؤ وهي مهن تعتمد على العمل الجماعي .

فمع أن الفرد يمثل وحده المجتمع العشائري ، إلا أن وجوده ككائن اجتماعي لا يتحقق إلا من خلال الجماعة التي تكسبه - من خلال عملية التنشئة الاجتماعية قيماً وعادات وتقاليد المجتمع

الذي ولد فيه ونشأ وترعرع .

كذلك إن القارئ لمضمون أحد أهم أركان الإسلام وهي الزكاة يجدها تحض على أهمية التكافل الاجتماعي ودورها في تقريب الفوارق الطبقية بين أفراد المجتمع المسلم .

أولاً : التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة في الماضي :

هناك أشكال عديدة للتكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة في الماضي عرف بها مجتمع القبيلة نذكر منها :⁽¹⁾

1- الزكاة والصدقات :

الدين الإسلامي هو الدين الرسمي لشعب الإمارات ، ويلتزم معظم شعب الإمارات بأركان الإسلام الخمس ، والتي منها إخراج الزكاة . بل إن كثير من القادرين يبدلون الصدقات والعطاء للفقراء والمساكين واليتامي والأرامل والمطلقات والمعاقين ... من منطلق إسلامي وعربي وإنساني .

2- الفزعة :

يتمثل هذا النظام في أن يقوم أفراد الأسرة الممتدة أو الكبيرة أو القبيلة بتقديم المساعدات الضرورية كل حسب قدرته لأفرادهم ، وذلك في حالات الفزع والحزن والمرض والوفاة والطلاق والفقير .

ويتمثل هذا النظام أحد أشكال التكافل المادي والتضامن الاقتصادي للعشيرة والقبيلة ، كما ينسجم هذا النظام مع الدين الإسلامي ، لأنه يمثل التكامل والتعاون والتآزر بين أفراد الجماعة .

3- الشوفة :

نظام تعاوني يكفل لحاكم الإمارة الحصول على مساعدة أفراد قبيلته خاصة من الشيوخ والميسورين وبقية أفراد القبيلة كل حسب استطاعته ، ويستفيد من المساهمات التي يتم جمعها لتعويض

(1) مدحت محمد أبو النصر و أحمد عبد العزيز النجار : الرعاية الاجتماعية في الإمارات العربية المتحدة ، الماضي والحاضر والمستقبل (العين : مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع ، 1996) ص 680 - 685.

أي فرد عن أي أضرار أو خسائر تلحق به ، أو بعشيرته أو لائمه مراسيم الأفراح ، أو تحمل تكاليف الحروب والكوارث .

4- الطراز :

يمثل هذا النظام نمطاً من الضرائب غير المباشرة التي يتعين على جميع أفراد المجتمع الذين يزاولون أعمالاً أو أنشطة تجارية كالغوص أو الصيد ، حيث يتوجب عليهم دفع (الطراز) للحاكم (الشيخ) الذي يقوم بدوره بالتصرف في تلك الرسوم بدفع رواتب الجنود والحراس والصرف على المساجد ودفع التعويضات لمستحقيها إضافة إلى إقامة الولائم في المناسبات والأعياد .

ولقد حض الإسلام على الضيافة كأحد أشكال التكافل الاجتماعي (كما سبق ذكره) فالمسلم عليه إكرام ضيفه ، وقد أعتبر الرسول — صلى الله عليه وسلم — إكرام الضيف من علامات الإيمان .

يفهم مما تقدم أن التكافل الاجتماعي يمارس كقيمة أخلاقية لتحقيق أهداف مجتمعية يمكن اختصارها في الآتي :-

- 1- مراعاة واحترام كرامة الإنسان .
- 2- تقديم الخدمات والمساعدات لكل المحتاجين دون تمييز .
- 3- تحمل مسؤولية الحكم تجاه أفراد المجتمع برعايتهم وحمايتهم .
- 4- دعم أو اصر العلاقات القرابية بين كافة أفراد القبيلة .

لقد استطاع التكافل الاجتماعي في مجتمع الإمارات في مرحلة ما قبل اكتشاف النفط ، أن يسهم بشكل ايجابي وفعال في المحافظة على الأمن الاجتماعي في اطار القيم والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع مما كفل له البقاء والاستمرار رغم لظروف المعيشية القاسية التي سادت في المجتمع رداً طويلاً من الزمن .

ومع أن مجتمع الإمارات قد تجاوز منذ ثلاثة عقود تلك المرحلة بسبب الطفرة الاقتصادية والاجتماعية التي أحدثتها اكتشاف النفط في نهاية الستينات ، فإن جذور التكافل الاجتماعي بقيت ضاربة في تربة المجتمع الإماراتي ، ولكنها أخذت شكلاً جديداً فرضته حركة التطور الاجتماعي والمتغيرات الاقتصادية وجاء كنتيجة كطبيعة لبناء دولة الاتحاد .. وظهور مؤسسات الدولة المختلفة وسنعرض لبعض أشكال التكافل الاجتماعي في مجتمع الإمارات كنموذج وميدان هام من ميادين الرعاية والخدمات الاجتماعية .

ثانيا : التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة في الحاضر :

مدخل :

أخذت اتجاهات التكافل الاجتماعي يجذورها الإسلامية وأصالتها العربية تنمو نموا جديدا في أعقاب نشوء دولة الاتحاد . فقد أدى ظهور دولة الاتحاد إلى تأسيس وزارات للخدمات والتنمية كان من أهم أهدافها تبني خطة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية بهدف تنمية الموارد وتطوير المجتمع . وقد ساعد على ذلك زيادة معدلات الدخل القومي والفردى وإدراك الحكومة لمسئولياتها تجاه كافة أفراد المجتمع وكان الهدف النهائي للتنمية الاجتماعية يتمثل في أهمية توفير مستوى معيشي تتحقق من خلاله آفاق رحبه تسمح بحياة كريمة تليق بمستوى تطلعات الدولة وتوقعات أفراد المجتمع . وبمرور الوقت تحولت دولة الإمارات العربية المتحدة ليس إلى دولة مؤسسات بل وإلى دولة خدمات أيضا وتدرجيا أصبحت الرعاية والتنمية الاجتماعية أهم أركان السياسة الاجتماعية التي ارتكز عليها بناء الدولة الحديثة .

وكان إنشاء وزارة العمل والشئون الاجتماعية عام 1971م في إطار تشكيل أول حكومة خطوة رائدة في مسيرة التنمية الاجتماعية وقد انعكس ذلك من الأهداف التي أوكلت للوزارة القيام بها لعل من أهمها :-

أولا : توفير الخدمات الاجتماعية للأسرة وتشجيع الادخار العائلي لتحقيق تماسك الأسرة وترابطها واستقرارها .

ثانيا : توفير الرعاية اللازمة للطفولة وحسن تنشئتها .

ثالثا : وضع الخطط والبرامج اللازمة لتنمية المجتمعات المحلية (البدوية) والارتفاع بمستواها الحضاري .

رابعا : تشجيع الصناعات البيئية والمزلية للاستفادة من الخامات وتطوير المهارات داخل الأسرة لمساعدة الأسرة على تحسين أوضاعها .

إن القارئ للهيكل التنظيمي لتلك الوزارة يجده يضم مجموعة من الإدارات والأقسام التي

تطور ميادين العمل الاجتماعي من أهمها :-

1- إدارة مراكز التنمية الاجتماعية .

2- إدارة الضمان الاجتماعي .

كذلك هناك أشكال أخرى عديدة للتكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة سواء تحمل مسؤوليته القطاع الحكومي أو القطاع الأهلي (الجمعيات ذات النفع العام) . وسوف نتناول في هذا الملحق بعض هذه الأشكال بشيء من التفصيل كما يلي :

1 — الضمان الاجتماعي :

تساهم إدارة الضمان الاجتماعي بوزارة العمل والشؤون الاجتماعية في تنفيذ سياسة الدولة لتحقيق التكافل الاجتماعي .

وحق يتسنى للدولة الإمارات العربية المتحدة تقليل الفوارق الاجتماعية بين أفراد المجتمع في كافة إمارات الدولة السبع ، عملت على دعم الأسر ذات الدخل المحدود من خلال برنامج للمساعدات الاجتماعية المالية التي يتم منحها للمواطنين الذين هم في حاجة ماسة إليها ، ويتم توزيع المساعدات الاجتماعية لكافة الأفراد والفئات والأسر المحتاجة إليها .

أما من خلال مكاتب صرف المساعدات الموجودة داخل مراكز التنمية الاجتماعية المنتشرة في كافة إمارات الدولة أو عبر البنوك حيث تتوفر إمكانية إرسالها واستلامها عبر حسابات المستفيدين .

تبلغ جملة المساعدات التي تقدمها الدولة للفئات المحتاجة والتي تشمل المطلقات والأرامل والعجزة والمعاقين والطلاب والعاطلين بسبب إصابات العمل ومن في حكمهم نحو خمسمائة مليون درهم أي حوالي مائة وخمسون مليون دولار سنوياً وهذا المبلغ يقارب نحو 80% من ميزانية وزارة العمل والشؤون الاجتماعية .

مع ملاحظة أن الدولة في سعيها الدؤوب لتطبيق برنامج اجتماعي للتكافل الاجتماعي يجري المتغيرات والمستجدات ، عملت على رفع المساعدات الاجتماعية في عام 1997 بنسبة 25% حتى تتكافأ مع الزيادة التي طرحت على مستوى المعيشة ، كأن الدولة تنتبه بشكل جيد للمتغيرات الاقتصادية الإقليمية والدولة وتتابع انعكاساتها على الفئات الأكثر حاجة .

وهذا يدل على أن دولة الإمارات العربية المتحدة تعد دولة خدمات اجتماعية من الطراز الأول مما جعلها حسب التقارير الدولية لتنمية الموارد البشرية تحتل موقع الصدارة في هذا الميدان .. ميدان الخدمات الاجتماعية .

ولعله من ثوابت الأشياء أن نظام المساعدات الاجتماعية والمعروف بنظام الضمان الاجتماعي، يعتبر الصيغة العصرية لمفهوم التكافل في الإسلام وكما هو معلوم فإن الإسلام دين

البشرية جمعاء ، ويصلح لكل عصر ويسري في كل زمان ومكان .. وإن تعاليم الإسلام تستهدي بها كثير من الأنظمة ، كما نجدتها مضمنة في القوانين والتشريعات الوضعية .
قال تعالى :

{ وأعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين
والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا
يحب من كان مختالاً فخوراً } (1) .

إن نص الآية الكريمة يجد القاريء له مماثلات تطبيقية أشار إليها بوضوح دستور دولة الإمارات العربية المتحدة في المادة (التاسعة عشرة) والتي تنص " أن يشمل المجتمع برعايته الطفولة والأمومة ويحمي القصر وغيرهم من الأشخاص العاجزين عن رعاية أنفسهم لسبب من الأسباب كالمرض أو العجز أو الشيخوخة أو البطالة الإجبارية ويتولى مساعدتهم وتأهيلهم لصالحهم ولصالح المجتمع وتنظم قوانين المساعدات الاجتماعية والتأمينات الاجتماعية هذه الأمور ، وقد سبقت الإشارة أن الدولة استكمالا منها لهذه المبادئ أصدرت قانونا خاصا للضمان الاجتماعي (2) .

وتأكيدا لما سبق الإشارة له أن الدولة تتابع بدقة التحولات الاقتصادية ، وتراقب تأثيراتها على الفئات الأكثر حاجة ، الأمر الذي دفع الجهات المعنية بتعديل القانون الاتحادي رقم (13) وذلك برفع قيمة الحد الأدنى للمساعدات الاجتماعية ، كما تم إدخال فئات جديدة لم تكن مدرجة ضمن الفئات المستحقة .. وحاليا تجري الدراسات لإجراء تعديلات أخرى على القانون رقم (21) بهدف استراتيجي غايته توسيع مظلة الضمان الاجتماعي (3) .

فعلى سبيل المثال تم بموجب التعديل الأول رفع معدل الحد الأدنى للمساعدة الاجتماعية من ثلاثمائة وخمسة وسبعين درهما حوالي مائة وعشرة دولارات شهريا كان يتم صرفها حتى عام ألف وتسعمائة وواحد وثمانين إلى ثمانمائة درهما اعتبارا من نفس العام ، واعتبارا من عام ألف وتسعمائة وواحد وتسعين ارتفعت قيمة المساعدة إلى مائة درهم .

(1) القرآن الكريم : سورة النساء ، الآية 36 .

(2) راجع نص القانون الاتحادي رقم (21) لعام 1991 المعدل للقانون الاتحادي رقم (13) لعام 1981 في شأن الضمان الاجتماعي .

(3) أنظر : مدحت محمد أبو النصر وأحمد عبد العزيز النجار : مرجع سبق ذكره ، ص ص 86 - 89 .

أما بالنسبة للحد الأقصى للمساعدات الاجتماعية فقد تم أيضا رفع قيمته حيث تمت زيادة من كان يستحق ألف وثمانمائة وخمسة وسبعين إلى أربعة آلاف وستمائة وأربعين درهما شهريا في عام ألف وتسعمائة وواحد وثمانين . ثم تم اعتماد زيادات حسب عدد أفراد الأسرة دون أن يحدد المبلغ وبالطبع فإن الزيادات التي بلغت خمسة وعشرين في المائة من جملة استحقاق أي أسرة تصيب أولا وأخيرا في مصلحة أفراد الأسر كبيرة العدد .

والجددير بالذكر أن الحد الأقصى للمساعدات الاجتماعية للفئات المستفيدة من نظام الضمان الاجتماعي (التكافل الاجتماعي) وصلت إلى خمسة آلاف وثمانمائة درهم عوضا عن ستة آلاف وثمانمائة وأربعين درهم للأسرة الواحدة التي يصل عدد أفرادها إلى ستة عشر فردا .

وفي محاولة للإجابة على السؤال حول الفئات التي تستفيد من قانون الضمان الاجتماعي في مجتمع الإمارات العربية المتحدة ، يمكن القول أن قانون الضمان الاجتماعي المعدل نص على صرف المساعدة الاجتماعية للفئات الآتية :-

الأرامل : والأرملة في ضوء القانون هي كل سيدة لا يتجاوز حجم المساعدات التي تقدمها الدولة للفئات المستحقة .

سنها ستون عاما (60) وانقضت عدتها الشرعية وتوفى زوجها ولم تتزوج وليست لها عائل مقتدر .
المطلقة : كل سيدة لا يتجاوز سنها ستين عاما وانقضت عدتها الشرعية ، ولم تتزوج ، وليس لها عائل مقتدر .

ذو العاهة : كل ذي عاهة عجزه كلياً أو جزئياً عن كسب عيشه أو عيش أسرته التي يعد لها ، ولم يتجاوز الستين عاما ، وليس له عائل مقتدر .

المسن : كل شخص تجاوز الستين عاما من عمره ، وليس له عائل مقتدر .
اليتيم : كل فرد توفى والده أو كان مجهولا وتزوجت امه ، وكذلك مجهولو الوالدين ممن لا تزيد أعمارهم عن ثمانية عشر عاما ، إلا إذا ثبت استمرارهم في التعليم وحتى اتمام تعليمهم ، بشرط ألا يكون لأي منهم عائل مقتدر .

البنت غير المتزوجة : كل بنت يزيد سنها عن ثمانية عشر عاما ، ولا تتجاوز الستين عاما ، ولم تتزوج ، ولا تعمل ، وليس لها عائل مقتدر .

المصاب بعجز مرضي : أي فرد يثبت إصابته بمرض يمنعه كلياً أو جزئياً من كسب عيشه أو عيش أسرته التي يعولها ، ولم يبلغ الستين ، وليس له عائل مقتدر .

الطالب : كل طالب ذكر متزوج ، يثبت التحاقه بمعهد تعليمي ، وليس له عائل مقتدر .
أسرة السجين : كل أسرة صدر حكم قضائي بسجن عائلها ، وليس لها دخل ، أو كان دخلها يقل عما كان يستحقه عائلها فيما لو تقاضي مساعدة اجتماعية وفقا لقانون الضمان الاجتماعي .

المهجورة : كل سيدة ثبت شرعا هجر زوجها لها ، وليس لها عائل مقتدر .
المتزوجة والمطلقة من مواطن : كل سيدة تزوجت وانجبت من مواطن ثم انفصلت عنه بالطلاق .

ضحايا الكوارث : تصرف الاعانة لكل من تضرر من آثار الكوارث الطبيعية أو الحوادث كالحريق أو الافلاس وذلك بعد توفر الشروط القانونية .

يتبين مما تقدم أن مظلة الضمان الاجتماعي تتسع مبدئيا لاثني عشرة فئة من فئات المجتمع ، هذا بدون إضافة الفئات الأخرى التي تم ادراجها ، او التي تجري الدراسة بشأن ادراجها ضمن الفئات المستحقة للمساعدة الاجتماعية .

وتشير كل الدلائل والتقارير أن دولة الإمارات تعتبر من أوائل الدول التي بادرت بإدخال نظام المساعدات الاجتماعية وجعلته حقا ينص عليه القانون يتمتع به المواطن وفي بعض الحالات الوافد .

ومع أن دولا عديدة سنت قوانين للضمان والتأمينات الاجتماعية إلا تجربة دولة الإمارات تعتبر تجربة متميزة بسببين أساسيين :-

أولاهما : اتساع مظلة الضمان الاجتماعي وارتفاع عدد المستفيدين من المساعدات الاجتماعية .

ثانيهما : كبر حجم المبالغ التي يتم صرفها شهريا كمساعدات اجتماعية ، إذ تبلغ ما يتجاوز خمسمائة مليون درهم في العام .

واللافت للنظر أن دولة الإمارات العربية المتحدة مضت قدما في دعم خدماتها الاجتماعية لمواطنيها ، وذلك بإنشاء العديد من مؤسسات العمل الاجتماعي الداعمة لمشروعات التنمية الاجتماعية .

وسنورد في السطور اللاحقة لتجربة صندوق الزواج كمؤسسة حكومية تقدم منحاً إلى كل شاب يتقدم للزواج من مواطنه تصل إلى مبلغ سبعين ألف درهم لا ترد ، وذلك لتشجيع الشباب للزواج من المواطنات بهدف أساسي وهو مساعدة الشباب على تحمل نفقات الزواج الباهظة وتسهيل دخوله للحياة الزوجية بعيداً عن الديون والأعباء المالية المرهقة .

2 — مؤسسة صندوق الزواج

أدت مضاعفات تدفق أعداد كبيرة من الوافدين للعمل في دولة الإمارات العربية المتحدة إلى أحداث تبدلات في التركيبة السكانية ، وترتب على زيادة عدد الوافدين وارتفاع معدلات الخصوبة والانجاب ، إلى البحث عن صيغ يتم من خلالها تشجيع المواطنين على الزواج ومن ثم تكوين أسر مستقرة ومتماسكة لتسهم بدورها في دفع عجلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وبشكل يدعم جهود الدولة الرامية إلى تعزيز دور الأسرة الإماراتية في المجتمع .

وكان أن طرحت فكرة انشاء " صندوق الزواج " كمؤسسة رسمية حكومية تدعم جهود الدولة في ميادين العمل الاجتماعي .. وبصدر القانون الاتحادي رقم (سبعة وأربعين) لعام ألف وتسعمائة واثنين وتسعين تم اصدار مرسوم مؤسس صندوق الزواج بناء على مبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس الدولة .

مؤسسة صندوق الزواج :

حدد قانون الزواج أربعة أهداف أساسية للصندوق وهي :-

- أولاً : تشجيع زواج المواطنين من المواطنات وإزالة العقبات التي تواجه ذلك .
 - ثانياً : تقديم المنح المالية لمواطني الدولة من ذوي الامكانيات المحدودة لإعانتهم على تحمل تكاليف الزواج .
 - ثالثاً : الحد من ظاهرة الزواج من اجنبيات والتوعية بآثارها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.
 - رابعاً : المساهمة في تحقيق الاستقرار العائلي للمجتمع والقيام بحملات التوعية الدينية والثقافية والاجتماعية والسلوكية تنفيذا للسياسة الاجتماعية والسكانية للدولة وذلك بالتنسيق مع الوزارات والجهات المختصة .
- وحتى يكون بوسع الصندوق تحقيق تلك الأهداف رأى أن يتم تشكيل مجلس الإدارة يتولى رسم السياسة العامة للصندوق والتصديق على مجموعة الخطط والبرامج والأنشطة التي يقوم بها .

مصادر الصندوق :

تعتبر الدولة المصدر الأساسي لموازنة صندوق الزواج حيث تم اعتماد مبلغ مائتين وخمسون مليون درهم سنويا كمساهمة من وزارة المالية والصناعة كدعم مباشر للصندوق .

أما المصدر الثاني فهو عائد استثمارات أموال الصندوق وفق قرارات مجلس الإدارة ، كما يقبل صندوق الزواج التبرعات والهبات المالية والعينية التي قد ترد إليه من المؤسسات أو المنظمات أو الجمعيات ذات النفع العام ، بما في ذلك أي عوائد لصندوق التكافل الاجتماعي الملحق بصندوق الزواج .

إن إسهامات صندوق الزواج في تشجيع زواج المواطنين من المواطنات ، إنما يهدف أولا وقبل كل شيء إلى إحداث توازن ديمغرافي (سكاني) طبيعي في مجتمع الإمارات .. وهو لن يتحقق إلا من خلال مجموعة من الإجراءات الهيكلية الهادفة إلى تصحيح أوضاع عشرات الآلاف من العمالة الوافدة التي بقيت داخل الدولة بدون استيفاء الشروط القانونية .. وهنالك من يضيف كذلك إلى أهمية سد المنافذ التي تدفع أعدادا كبيرة من الشباب للطلاق ولأسباب واهية .

إن نشر الوعي الاجتماعي من قبل القضاة ورجال الدين والمعلمين والأخصائيين الاجتماعيين وأساتذة الجامعات ، لا بد أنه سيساعد على تغيير الاتجاهات ويقضي ولو بشكل تدريجي على العادات الضارة التي تقف حائلا دون زواج المواطنين بالمواطنات .

لقد جاء إنشاء صندوق الزواج في مجتمع الإمارات كخطوة مطلوبة وملحة للوقوف بشدة أمام تيارات العولمة وفقدان الهوية الثقافية والحضارية .

تأسيسا على ما تقدم أصبح صندوق الزواج محطة هامة وضرورية في حياة كل شاب إماراتي، خصوصا إذا رغب في الزواج حيث يكون بمقدوره الحصول على منحة الزواج إذا استوفى شروطها . يعطي القانون الاتحادي رقم (سبعة وأربعين) لعام ألف وتسعمائة واثنين وتسعين إدارة صندوق الزواج حق قبول طلبات الشباب من المواطنين للاستفادة من المنح التي يقدمها الصندوق وذلك إذا توفرت في مقدم الطلب الشروط الآتية :-

- 1- أن يكون طالب المنحة من مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة .
- 2- أن لا يقل عمر المتقدم عن ثمانية عشر عاما ، ويجوز لمجلس الإدارة الاستثناء من هذا الشرط إذا رأى مصلحة في ذلك .
- 3- أن يتم الزواج من مواطنة متمتعة بجنسية دولة الإمارات العربية المتحدة .
- 4- أن يكون طالب المنحة من ذوي الدخل المحدود أو ممن لا قدرة لهم على تحمل نفقات الزواج أو ممن يستفيدون من المساعدات الاجتماعية .

5- ألا يكون قد استفاد من المنحة سابقا لذات الغرض .

6- ضرورة إجراء الفحص الطبي قبل اتمام الزواج .

ويلاحظ أن الإيفاء بهذه الشروط ينسجم مع الأهداف الأساسية للصندوق ويتكامل مع خطط الدولة الرامية إلى دعم الأسرة الإماراتية وإرساء الدعائم القوية التي تبني عليها لضمان استقرارها .

هذا وتعتبر تجربة صندوق الزواج تجربة جديدة وغير مسبقة في كافة دول مجلس التعاون لبلدان الخليج العربية ، ويتم الترويج لها عبر المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشئون الاجتماعية لدول مجلس التعاون الخليجية ومن خلال الإدارة العامة للشئون الاجتماعية والثقافية لجامعة الدول العربية وذلك حتى تستفيد الدول الخليجية والعربية من تجربة صندوق الزواج .. كل وفق ظروفه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

إن صندوق الزواج يهدف إلى تعزيز دور ومكانة الأسرة في المجتمع حتى تستطيع الأسرة القيام بوظائفها خير قيام ، ومن ثم فإن تسهيل الزواج والتخفيف من نفقاته يساعد كثيرا على بناء أسر جديدة تستطيع بدورها تحسين شكل الهرم السكاني وزيادة عدد السكان المواطنين .

3 - الجمعيات الخيرية

أصدرت وزارة العمل والشئون الاجتماعية قانون الجمعيات ذات النفع العام رقم (ستة) لسنة ألف وتسعمائة وأربعة وسبعين ، بعدها تم تعديله بالقانون الاتحادي رقم عشرين لسنة ألف وتسعمائة وواحد وثمانين.

وفي المادة رقم (واحد) عرّف القانون الجمعية ذات النفع العام بأنها " كل جماعة ذات تنظيم له صفة الاستمرار لمدة معينة وغير معينة تؤلف من أشخاص طبيعيين أو اعتباريين بقصد تحقيق نشاط اجتماعي أو ديني أو ثقافي أو تربوي أو فني أو تقديم خدمات أنسانية أو تحقيق غرض من أغراض البر أو غير ذلك من الرعاية سواء كان ذلك عن طريق المعاونة المادية أو المعنوية أو الخبرة الفنية وتسعى في جميع ذلك إلى المشاركة في تلك الأعمال للصالح العام وحده دون الحصول على ربح مادي " (1) .

هذا وتشارك الجمعيات ذات النفع العام في عمليات التنمية جنبا إلى جنب مع الحكومة ، وذلك من أجل بناء مجتمع أفضل .

(1) القانون الاتحادي رقم 6 لسنة 1974م بشأن الجمعيات ذات النفع العام ، المادة رقم (1) .

والجمعيات ذات النفع العام هي بوتقة ينصهر فيها الإنسان ، بحيث يصبح إنساناً قادراً على المشاركة والتطوع والعمل الواعي ، وتزداد لديه مشاعر الولاء والانتماء لمجتمعه .
إن الجمعيات ذات النفع العام من خلال عملها وأنشطتها تحسن العنصر البشري من خلال إكسابه خصائص سلوكية واجتماعية ونفسية إيجابية تتعلق بالتعليم والمشاركة والتحضير وتخطيط الأسرة والرعاية الصحية (1) .

وهناك أنواع عديدة من الجمعيات وذلك حسب مجال عملها ، نذكر منها :

1- الجمعيات الخيرية .

2- الجمعيات الدينية .

3- الجمعيات الثقافية .

4- الجمعيات المهنية .

5- جمعيات الجاليات .

وسوف نتناول في الجزء التالي بشيء من التفصيل كل من :

أ - مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية .

ب - جمعية الهلال الأحمر .

ج - دار زايد للرعاية الشاملة .

د - مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للأعمال الخيرية والإنسانية .

هـ - مشروع رعاية الأيتام بدبي .

و - هيئة الأعمال الخيرية بالشارقة .

كنماذج مشرفة للجمعيات الخيرية بدولة الإمارات العربية ، ولدورها الرائد في تحقيق

التكافل الاجتماعي سواء داخل مجتمع الإمارات أو خارجه .

(1) مدحت محمد أبو النصر : برنامج وسائل تنمية العمل التطوعي في دولة الإمارات العربية المتحدة (دبي : معهد

التنمية الإدارية ، 1999م) ص 32 .

مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية

حب الخير من السمات التي عرف بها صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس الدولة ، فقد تفاني في ذلك عن طريق مجموعة من الهيئات التي كانت تقوم بكل الأعمال الخيرية قبل إنشاء المؤسسة ، ومنها الدائرة الخاصة وديوان رئاسة الدولة . ولكن نظرا لكثرة الإنجازات وتطورها المتزايد ، رأي سموه حفظه الله بأنه من الأحسن إنشاء هيئة متخصصة ومستقلة للقيام بهذه على أسس ثابتة وبإمكانيات محددة ، وهي مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية .

والتي تقرر إنشاءها يوم خمسة أغسطس عام ألف وتسعمائة واثنين وتسعين برأسمال قدره ثلاثة مليارات وستمائة وواحد وسبعون مليون درهم أو ما يعادل مليار دولار أمريكي . ويتم توفير هذا المبلغ بصورة تدريجية وهو موقوف بالكامل وينفق من ريعه لتمويل مشاريعها وأعمالها .

وكما تقرر أن يكون المقر الرئيسي للمؤسسة بمدينة أبو ظبي ، مع إمكانية فتح فروع لها في الداخل والخارج .

وتهدف المؤسسة ، كما يدل اسمها ، إلى القيام بأعمال الخير والإحسان والنفع العام داخل الدولة وخارجها ، بغية رفع المستوى الاجتماعي والثقافي والعلمي للمجتمعات الإسلامية ، والمساهمة في تخفيف معاناة الإنسان ، بغض النظر عن انتماءاته العرقية والدينية . وخص النظام الأساسي بالذكر مجالات العمل التي تعمل فيها المؤسسة كوسائل أساسية لتحقيق أهدافها ومنها :

- الإسهام في إنشاء ودعم المساجد ، والمراكز الثقافية الإسلامية ، ومجامع البحث العلمي ، والتعريف الصحيح بتعاليم الدين الحنيف وآدابه وتراثه وحضارته ، وإسهامات علمائه في تطوير الحضارة الإنسانية .

- الإسهام في إنشاء ودعم المدارس ، ومعاهد التعليم ومراكز البحث العلمي ، والمكتبات العامة ، ومؤسسات التدريب المهني ودعم البحوث والدراسات العلمية التي تساهم في تحقيق المزيد من التقدم والازدهار للمجتمع ولبنى البشر .

- الإسهام في إنشاء ودعم المستشفيات والمستوصفات ودور الأيتام ورعاية الأطفال ومراكز المسنين والمعوقين .

- الإسهام في إغاثة المناطق المنكوبة بالكوارث الطبيعية ، ودعم الأبحاث والجهود التي تحاول رصد احتمالاتها والاحتياط لمواجهةها واحتوائها .

جمعية الهلال الأحمر

انبثقت الحركة العالمية للهلال الأحمر والصليب الأحمر عن رغبة إنسانية في اغاثة جرحى الحرب دون تفرقة أو تمييز في ساحات القتال .

ولنفس الهدف أسست جمعية الهلال الأحمر لدولة الإمارات العربية المتحدة في عام ألف وتسعمائة وثلاثة وثمانين .. فهي تعمل بوجه خاص كهيئة مساعدة للسلطات العامة وعلى الأخص .. الإدارات الطبية في القوات المسلحة .. لصالح جميع ضحايا الحرب من مدنيين وعسكريين في جميع الأحوال المتصوص عليها في اتفاقيات جنيف .. وعلى الأخص نقل المرضى والجرحى وإنشاء المستشفيات في المواقع التي تسمح بها السلطات العسكرية واعداد وسائل النقل .. ومساعدة منكوبي الحرب والكوارث .. والعناية بالأسرى .. والتوسط في تبادل المراسلات الخاصة بهم .. وتخزين معدات الايواء والاغاثة وغيرها مما يلزم لعلاج المرضى والجرحى والعناية بالأسرى واغاثة المتضررين المدنيين⁽¹⁾ .

أما في وقت السلم فالهلال الأحمر لدولة الإمارات العربية المتحدة يواصل جهوده على الصعيدين الوطني والدولي من أجل تخفيف آلام البشرية وحماية الحياة والصحة العامة وسلامة البيئة بغرض تكريس مبدأ احترام الإنسان وتعزيز التفاهم والتعاون والصداقة بين الشعوب من أجل عالم تسوده المحبة والاحترام المتبادل والسلام الدائم بين بني البشر .

ويولي الهلال الأحمر اهتماما خاصا بتحسين الذات الإنسانية وهو المبدأ الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالنظرة إلى السلام ويوجز بوضوح رسالة الهلال الأحمر الإنسانية النبيلة .. فمشاطرة الغير معاناتهم ومساعدتهم على تجاوزها ، ودراسة الأسباب التي أدت إليها بغرض الوقاية منها وتخفيف عواقب العنف .. أعمال تستهدف إغاثة الإنسان وحمايته .. وتعتبر أول خطوة في سبيل منع وقوع الحرب والقضاء على أسبابها .. الأمر الذي يفضي بنا إلى اقامة سلام حقيقي .. فالإنسانية طريق السلام .

دار زايد للرعاية الشاملة

تبنى السياسة الاجتماعية في دولة الإمارات العربية المتحدة موقفا مبدئيا من قضايا الطفيل والطفولة ، كما أشارت إلى ذلك بنود الدستور ، وفي ذلك تتلاقى سياسة الدولة مع الجهود الدولية والاقليمية الهادفة إلى حماية الطفل ورعايته ، وذلك لأن الطفولة كانت ولا تزال وستبقى أحد أبرز العناصر الاستراتيجية في بناء المستقبل وفي ذلك نجد أن الطفولة قوة ثماء حتى لا يمكن تأجيلها ، ولهذا

(1) المصدر : زيارة ميدانية لجمعية الهلال الأحمر بأبوظبي ، 1999 .

كل يرى علماء المستقبلات أن مقدار السيطرة على المستقبل رهين بما يبذل من جهد في كافة ميادين رعاية الطفولة .

لقد كانت رؤية صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان لمستقبل الطفولة رؤية نافذة في أعمال الزمن حيث استطاعت أن تترجم الأماني إلى وقائع والأحلام إلى حقائق وبفضل هذه الرؤية النافذة جاء إنشاء دار زايد للرعاية الشاملة على نفقة رئيس الدولة الخاصة .

في عام ألف وتسعمائة واثنين وتسعين تم بناء هذه المؤسسة بمنطقة " الخزنة " التي تتوسط المسافة بين مدينة أبو ظبي ومدنية العين ، وقد تم تحديد الموقع بدقة ليكون مجاورا لقصر صاحب السمو رئيس الدولة ، حتى تكتسب الدار بهذا الموقع ما يجعلها قرية من فكر ووجدان زايد الخير والعطاء ، كما أن تشييد الدار في هذا الموقع وفي مساحة تبلغ مائة وأربعة وسبعين ألف متر مربع أكسبها التميز فرصة التواجد بين البيئة الزراعية والبيئة الصحراوية .. فالمنطقة تجدد بها المزارع والحدائق بجوار الصحراء .

وكان لتوجيهات رئيس الدولة الفضل في إنشاء دار زايد للرعاية الشاملة كـدار للرعاية الخاصة بالأطفال الذين حالت ظروف خارجة عن إرادتهم دون تواجدهم في كنف أسر طبيعية ، وقد تولى فريق من العاملين في مختلف ميادين الرعاية مهمة الإشراف الفني على الدار .

ولاعتبارات عملية تم وضع الدار تحت الإشراف المباشر من قبل صاحبة السمو الشبيخة فاطمة بنت مبارك حرم رئيس الدولة ورئيسة نهضة المرأة الظبانية ، ومن ثم رؤي ضرورة وضع مشروع شامل لتطوير الدار حتى تصبح مؤسسة اجتماعية تعنى برعاية وتأهيل الأطفال بدءا من لحظة دخولهم إلى الدار وحتى خروجهم منها ، وذلك وفق برنامج عمل تم اعداده بشكل جيد وذلك من أجل تقديم اشكال الرعاية المختلفة تتسم بالشمول تتضمن مجموعة من الخدمات والبرامج الهادفة إلى رعاية وتأهيل الأطفال من نزلاء الدار .

وتقدم دار زايد للرعاية الشاملة العديد من الفعاليات والخدمات التي تقدم لاطفال الدار ، وهي خدمات وبرامج شاملة تستهدف بأساسيات ومناهج الخدمة الاجتماعية وتستقي جذورها من الموروث الإسلامي الذي يحض على التراحم والتكافل الاجتماعي .

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للأعمال الخيرية والإنسانية

تأسست مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للأعمال الخيرية والإنسانية في عام ألف وتسعمائة وسبعة وتسعين في إمارة دبي ، بتدعيم من سمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم ولي عهد إمارة دبي ووزير الدفاع بدولة الإمارات العربية المتحدة .
وتقدم المؤسسة خدماتها ليس فقط على مستوى إمارة دبي ، وإنما توجه مشروعات وخدماتها لجميع الإمارات السبع بالدولة .
كذلك يجب التنويه إلى أن المؤسسة تقدم جميع خدماتها للمواطنين وللوافدين على السواء دون تمييز أو تفرقة .

ومن أهداف المؤسسة نذكر :

- 1- تشجيع العمل الإنساني وفعل الخير .
- 2- مساعدة الفقراء ، والأيتام ، والمحتاجين ، والأرامل ، من مواطني دولة الإمارات العربية المتحدة ، ثم المقيمين من غير المواطنين وقضاء حاجاتهم ، ورعاية مصالحهم ، وتوفير حاجاتهم المادية والمعنوية .
- 3- المساهمة في إنشاء ودعم المساجد ، والمراكز الثقافية الإسلامية ، والمؤسسات ذات الطابع الخيري والإنساني .
- 4- المساهمة في إنشاء ودعم المدارس ، ومعاهد التعليم العام والعالي ، ومراكز البحث العلمي ، والمكتبات العامة ، ومؤسسات التدريب المهني ، ودعم جهود التأليف والترجمة والنشر .
- 5- المساهمة في تطوير وتنمية المجتمع ، بالعمل على تحسسين الأوضاع التعليمية، والصحية والاقتصادية .
- 6- تنظيم وتوجيه العمل التطوعي ، وتقوية الصلات والروابط بين المؤسسة ومثيلاتها ، على أحدث النظم والأساليب التي تأخذ بها الأمم في مجالات التنمية .
- 7- المساهمة في إنشاء ودعم المستوصفات ، ودور التأهيل الصحي ، وجمعيات الإسعاف الطبي ، ومراكز المسنين والمعوقين .

مشروع رعاية الأيتام بدبي

تم اقامة مشروع رعاية الأيتام بدبي على نفقة سمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي ، وكانت لرعايته الكريمة لهذا المشروع أن بدأ بشكل قوي .

فالمشروع يهدف إلى رعاية وكفالة الأيتام في إمارة دبي كواجب ديني وإنساني .
ويقدم المشروع العديد من الخدمات والبرامج بما يضمن حياة كريمة وإنسانية للأيتام ولأسرهم .

ومن هذه الخدمات ، يقوم المشروع بتقلص اعانة شهرية تبلغ حوالي خمسمائة درهم (حوالي خمسمائة جنيه مصري) لكل يتيم ليس لديه عائل مقتدر .

هيئة الأعمال الخيرية بالشارقة

هيئة الأعمال الخيرية بإمارة الشارقة هي جمعية خيرية ذات نفع عام تأسست في ضوء توجيهات سمو الشيخ الدكتور / سلطان بن محمد القاسمي حاكم الشارقة ، وتهدف هذه الهيئة إلى تقديم العديد من الأعمال الخيرية والإنسانية لمن في حاجة إليها .
فيتم على سبيل المثال دفع المساعدات الاجتماعية سواء العينية أو المالية أو المادية للفقراء والمحتاجين والأيتام والأرامل والمطلقات الذين ليس لديهم عائل مقتدر .

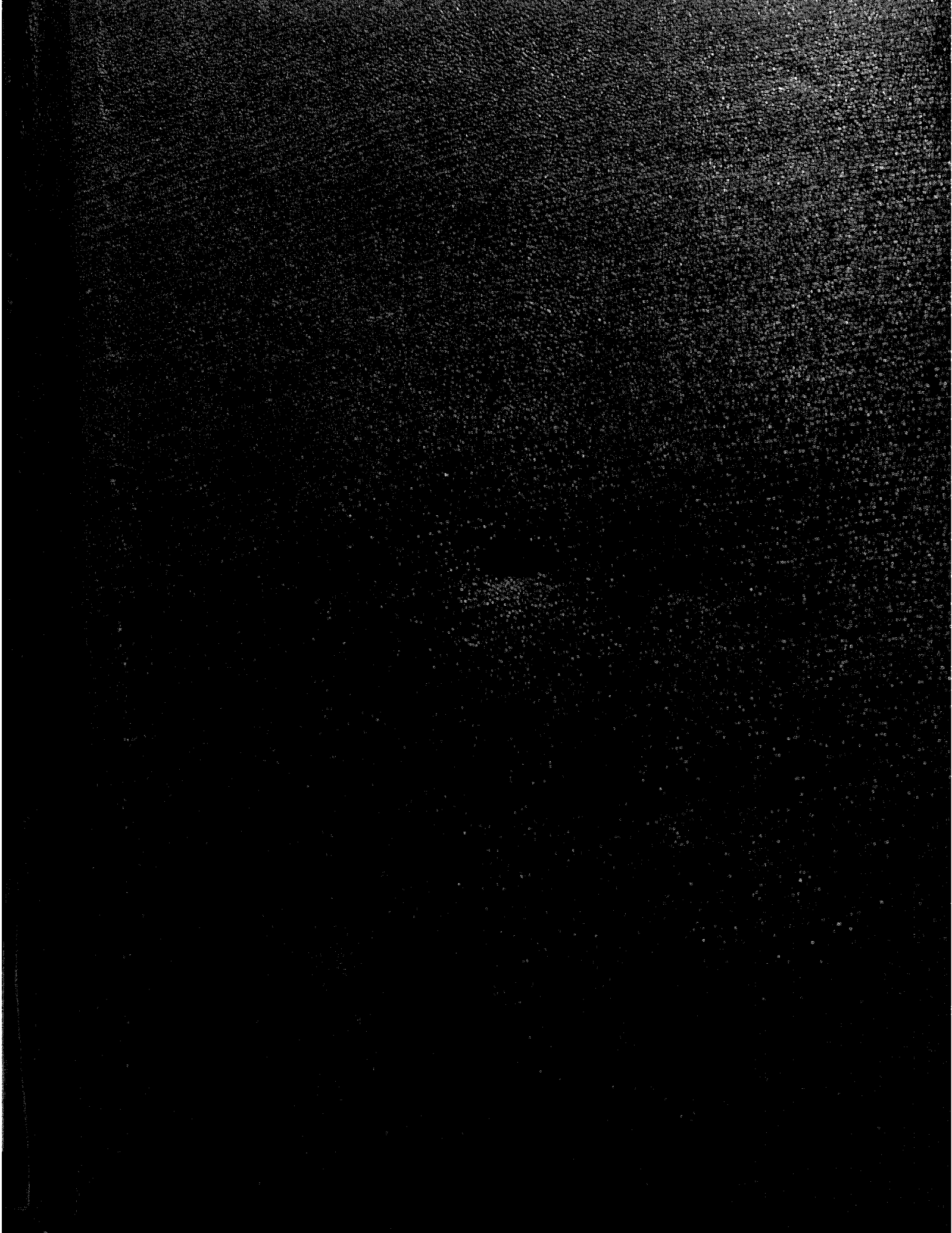
خاتمة :

من خلال قراءة ما سبق من صور وأشكال التكافل الاجتماعي في الإمارات العربية المتحدة ، سواء في الماضي والحاضر ، يمكن أن نقول إن تجربة الإمارات تجربة ثرية ومتنوعة لها جذور أصيلة شربت من القيم العربية والقيم الإسلامية بشكل واضح .

لقد تحول التزام مجتمع الإمارات نحو الفقراء والمساكين والأيتام والمعاقين ... من التزام إنساني وعربي إلى التزام إسلامي أيضا ، ثم أضيف إلى كل ذلك الاتجاه المؤسساتي لتحقيق التكافل الاجتماعي من خلال العديد من المؤسسات الحكومية والجمعيات ذات النفع العام (الأهلية - التطوعية) .

وهذا بدوره أدى إلى ظهور كثير من القوانين الاجتماعية التي تنظم الجوانب المختلفة للتكافل الاجتماعي والفئات المستحقة له . من هذه القوانين نذكر :

- 1- قانون الضمان الاجتماعي .
- 2- قانون مؤسسة صندوق الزواج .
- 3- قانون الجمعيات ذات النفع العام .



To: www.al-mostafa.com